ಓಂ

ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನ್ಯಾಸಮಂಜರಿ

೧. ಪೀಠಿಕೆ

ಪ್ರಜ್ಞಾಪ್ರಜ್ಞಭಿದಾಹೀನಂ । ವಾಚ್ಯವಾಚಕಭೇದನುತ್ ॥
ಸರ್ವಾತ್ಮಭೂತಮದ್ವೈತಂ । ಶಾಂತಂ ಶಿವಮುಪಾಸ್ಮಹೇ ॥ ೧ ॥

ಓಂ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಸಂಪ್ರದಾಯಕರ್ತೃಗಳಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರ ! ಶ್ರೀ ಗೌಡಪಾದ- ಶ್ರೀ ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದ- ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರ ! ಗುರುಗಳಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರ.

ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಲಲಿತವಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಉಪಕ್ರಮಿಸುವೆನು. ವಾಚಕರು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಸಾವಧಾನವಾಗಿ ಮನಸ್ಸು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಒಲಿಯುವಂಥ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಓದಬೇಕಾಗಿ ನಾರಾಯಣಸ್ಮರಣ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕೋರುವೆನು.

ಮಾನವನಿಗೆ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವು ದೊರಕಿತೆಂಬ ಸಂತೃಪ್ತಿಯು ಉಂಟಾದದ್ದರ ಹೆಗ್ಗುರುತೇನು ? ಅರಿಯಬೇಕಾದದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತು ಕೊಂಡಾಯಿತು, ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮಾಡಿದಂತಾಯಿತು. ಪಡೆದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಪಡೆದುಕೊಂಡಾಯಿತು – ಎಂಬ ಅಲಂಬುದ್ಧಿಯು ಯಾವಾಗ ಉಂಟಾಗುವದು ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ತಟ್ಟನೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವದು ಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಇತಿಹಾಸವು ಮೊದಲಾದಂದಿನಿಂದಲೂ ಅವನು ಆಶ್ಚರ್ಯ, ಕುತೂಹಲ, ಅಭಿಲಾಷೆ, ಇಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಅಥವಾ ಅನಿಷ್ಟಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನ, ಪ್ರಾಪ್ತವಾದದ್ದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತನ್ನದನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಹವಣಿಕೆ – ಇವುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ನೋಡಿ ಅಚ್ಚರಿಪಡದ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಗುಟ್ಟನ್ನು ರಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಕುತೂಹಲವನ್ನು ತೋರಿಸದ ವಿಷಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತನ್ನ ವಶದಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂದು ಹವಣಿಸದ ಪ್ರಯತ್ನವಿಲ್ಲ.

ಮಾನವನು ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ತನ್ನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲೂ ಇರುವ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು

ಕಂಡು ಬೆರಗಾಗಿ ಅದರ ಒಳಗನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಕೌತುಕದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಿರುವನು. ಇದೆಲ್ಲವೂ ತನ್ನ ಅರಿವಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಬಿಡಬೇಕು, ಯಾವದೊಂದೂ ತನಗೆ ಪರಕೀಯವೆನಿಸಬಾರದು – ಎಂಬ ಹಿಡಿಯದಾಸೆ, ಅವನದು. ಬರಿಯ ಹೊರಗೆ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚದ ಅರಿವಿನಿಂದಲೇ ಅವನು ತೃಪ್ತನಾಗುವಂತಿಲ್ಲ ; ತನ್ನೊಳಗಿರುವ ಗುಹ್ಯಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ತನ್ನ ಅರಿವಿನ ಬೆಳಕಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಬೇಕು, ಅದು ತನ್ನ ಆಳವಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಬೇಕು – ಎಂಬ ಹಿರಿಯಾಸೆ, ಅವನದು. ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಳಿಸುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಗುಟ್ಟೇನು ? ಇವುಗಳಿಗೆ ಆಸರೆಯನ್ನಿತ್ತಿರುವ ಶರೀರದ ಮರ್ಮವೇನು ? ಇವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಹಿಂದಿರುವ ಅಂತಃಕರಣದ ಆಳವೆಷ್ಟು? ಇದೆಲ್ಲವೂ ನನ್ನ ವಶದಲ್ಲಿರುವದು ಸಾಧ್ಯವೆ ?– ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅವನು ಕೇಳುತ್ತಲೇ ಬಂದಿರುವನು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ತನ್ನೊಳಗಿನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ತನ್ನ ಹೊರಗಿರುವ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಯಾವದು ? ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವದು ಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದು, ಯಾವದು ಅದಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾದದ್ದು ? – ಎಂದು ವಿಚಾರಿಸುತ್ತಿರುವನು. ನಾನು ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಅರಿತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನೂ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕಿಟ್ಟು ಕೊಂಡಿರುವೆನಲ್ಲ, ಇದರ ಮರ್ಮವೇನು ? ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದು ಅವುಗಳ ಬಳಕೆಗಾಗಿ ಜನರು ಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವರೊ, ಅಥವಾ ಈ ಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿಯೇ ದೃಶ್ಯಪ್ರಪಂಚವಿರುವದೊ ? ಹೊರಗಿನ ದೃಶ್ಯಗಳು ಚಿತ್ರವಿಚಿತ್ರವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿಶೇಷಗಳಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವದಲ್ಲ, ಇದರ ರಹಸ್ಯವೇನು ? ಆ ದೃಶ್ಯಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿರುವವೊ, ಅವಕ್ಕೆಲ್ಲ ಸಮಾನವಾದ ಆಧಾರವಾದ ತತ್ತ್ವವೊಂದುಂಟೊ ? ಇದಂತಿರಲಿ, ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದ ದೃಶ್ಯಗಳೂ ಅವುಗಳನ್ನರಿಯುವ ಅಂತಃಕರಣವೂ ಅತ್ಯಂತವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವೆನಲ್ಲ ! ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಸಾಧಾರಣವಾದ ಆಧಾರವೇನಾದರೂ ಇದ್ದೀತೆ ?– ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಅವನು ಹುಡುಕುತ್ತಲೇ ಬಂದಿರುವನು.

ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿರುವಂಥ ವಿಚಾರತರಂಗಗಳು ಎಲ್ಲರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಏಳುತ್ತಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಮಾನವ ಕುಲದವರಿಗೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೆಂಬುದು ನೈಜಧರ್ಮವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವಂತಿದೆ. ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು

ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಒಬ್ಬರಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಒಬ್ಬರು, ಒಂದು ತಂಡದ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ತಂಡದವರು ಕೇಳುತ್ತಲೇ ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ ; ತಮತಮಗೆ ಶಕ್ಯವಿದ್ದಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ಹಾಯಿಸಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಲೂ ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಂಥ ವಿಚಾರ ಧುರೀಣರು ಬರೆದಿಟ್ಟಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಜ್ಞಾನರಾಶಿಯೇ **ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು.** ಈವರೆಗೆ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದಿರುವ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಮಾನವನ ಆಶ್ಚರ್ಯ, ಕುತೂಹಲ, ಪುರುಷಾರ್ಥಾನ್ವೇಷಣೆ – ಇವುಗಳ ಫಲವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಇತಿಹಾಸಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಗುರಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಕ್ಷೇತ್ರದ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದೊಂದು ಸಾಮಾನ್ಯನಿಯಮಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿವೆ -ಎಂಬುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ತಟ್ಟನೆ ನೋಡಿದರೆ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಆಂತರಿಕಸಂಬಂಧವಿದೆ, ಮಣಿಗಳನ್ನು ಪೋಣಿಸಿ ಸರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವಂತೆ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪೋಣಿಸಿ ಒಂದನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯತತ್ತ್ವವೊಂದಿದೆ – ಎಂಬ ಒಪ್ಪಿಗೆಯು ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರಿಗೆಲ್ಲ ಸಮಾನವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ಒಂದೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ತನ್ನತನ್ನ ವಿಚಾರಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೂಲತತ್ತ್ವಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಆದಷ್ಟು ಕಡಿಮೆಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ವಸ್ತುಶಾಸ್ತ್ರವು ಮೂಲವಸ್ತುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಿದೆ, ಅದು ವಸ್ತುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಆಧಾರವಾದ ಮೂಲವಸ್ತುವೊಂದಿದ್ದೀತೆ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುವದಕ್ಕೆ ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದೆ ; ಶಕ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ಶಕ್ತಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಿದೆ, ಅದು ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಆಧಾರವಾದ ಮೂಲಶಕ್ತಿಯೊಂದಿದ್ದೀತೆ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವದಕ್ಕೆ ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇತ್ಯಾದಿ, ಇತ್ಯಾದಿ. ಎಲ್ಲಾ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ತನ್ನೊಳಗೆ ಅಡಕಮಾಡಬಲ್ಲ ವಸ್ತುವೊಂದು ಇರತಕ್ಕದ್ದೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೆಂದೂ, ಎಲ್ಲಾ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ತನ್ನೊಳಗೆ ಅಡಕಮಾಡಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಯೊಂದು ಇರತಕ್ಕದ್ದೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೆಂದೂ ಹಿಡಿಯುವದೇ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ . ವಸ್ತುಶಕ್ತಿಗಳೆಂದು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ವಸ್ತುವೇ ಶಕ್ತಿ , ಶಕ್ತಿಯೇ ವಸ್ತು - ಎಂದಾದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರಿಗೆ ಇನ್ನೂ ತೃಪ್ತಿಯಾದೀತು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ, ವ್ಯಕ್ತಿದೃಶ್ಯಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಸಾಮಾನ್ಯನಿಯಮಕ್ಕೊಳಪಡದೆ, ಯಾವದೋ ಒಂದು

ಮೂಲತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗದೆ ಇರಲೇ ಆರವು -ಎಂದು ಅವರಿಗೆ ಅನಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆ.

ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಅನ್ವೇಷಣೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹುತ್ತಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ; ನಮಗೆ ದೃಶ್ಯಗಳು ಹೇಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುವವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಇರುವವೆಂಬ ಭರವಸೆಯಿಲ್ಲ. ಇದು ಹೀಗೆ ತೋರುತ್ತಿದೆಯಷ್ಟೆ, ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆಯೆ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಎತ್ತುತ್ತಿರುವವು. ಭೂಮಿಯು ಅಲುಗಾಡದೆ ಒಂದುಕಡೆ ನಿಂತಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಿಂತೇ ಇದೆಯೆ ? ಇಲ್ಲಿರುವ ಅಚೇತನವಸ್ತುಗಳು, ಗಿಡಮರಬಳ್ಳಿಗಳು, ಪಶುಪಕ್ಷಿಮೃಗಾದಿಗಳು, ಮನುಷ್ಯರು - ಇವೆಲ್ಲ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಜಾತಿಯ ದೃಶ್ಯಗಳಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವವು ; ಆದರೆ ಇವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇರುವವೆ ? ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ದಟ್ಟವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುವ ವಸ್ತು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ಇದೆಯೆ ? ನೀರು, ಗಾಳಿ - ಇವು ಒಂದೊಂದೇ ಶುದ್ಧತತ್ತ್ವವೆಂದು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿವೆ ; ಆದರೆ ಅವುಗಳ ನಿಜವೇನು ? ನಕ್ಷತ್ರಗಳು ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರರುಗಳಿಗಿಂತ ಬಲು ಸಣ್ಣವಾಗಿ ಮಿನುಗುಟ್ಟುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವವು ; ಅವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹಾಗೆ ಕ್ಷುದ್ರಜ್ಯೋತಿಗಳೆ ? ನಮ್ಮೊಳಗಿನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ವೃತ್ತಿಗಳು ಏಳುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವವು, ಅದಕ್ಕೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ಶಕ್ತಿಗಳಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ಇದರ ನಿಜವೇನು ? ಇತ್ಯಾದಿ, ಇತ್ಯಾದಿ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೃಶ್ಯವೇ ಆಗಲಿ, ಅದು ತೋರುವಂತೆ ಇದೆಯೆ ? – ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೇ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹವಣಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆಯೇ ಹೊರತು ತೋರಿದ್ದೆಲ್ಲ ಹಾಗೆಯೇ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನೂ ನಂಬುತ್ತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಚಿನ್ನಬೆಳ್ಳಿಗಳಂತೆ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಚಿನ್ನಬೆಳ್ಳಿಗಳೇ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ – ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮನವರಿಕೆಯಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಶೋಧನೆಯು ತೋರಿಕೆಗಳ ನಿಜವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವದರ ಕಡೆಗೇ ಧಾವಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಭಾರತದೇಶದಲ್ಲಿ ಬಹುಪುರಾತನಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಈ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅಭ್ಯುಪಗಮಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ದರ್ಶನವೊಂದು ಕೆಲವರು ಅತಿಮಾನವರಿಗೆ ಹೊಳೆದಿತ್ತು. ಅವರಿಗೆ **ಋಷಿಗಳೆಂದು** ಹೆಸರು ; ಆ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ **ಉಪನಿಷತ್ತು** ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉಪನಿಷತ್ತೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ ; ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲದರ ತಿರುಳಾಗಿರುವ ಸರ್ವಾತಿಶಯತತ್ತ್ವವು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಯಾವ ವಿಶೇಷಗಳಿಗೇ ಆಗಲಿ, ಅವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅನುಗತವಾಗಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯತತ್ತ್ವವೊಂದು ಇರಲೇಬೇಕೆಂದು

ಲೌಕಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದು ಬರಿಯ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲ ; ಚಿತ್ರವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತಿಗೇ ಆಧಾರವಾಗಿ ಒಂದೇ ಒಂದು ಮೂಲತತ್ತ್ವವಿದೆ ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಬಲ್ಲ ಋಷಿಗಳು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಉಪನಿಷತ್ತನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೂ ಉಪನಿಷತ್ತೆಂದೇ ಹೆಸರು. ಆದಕ್ಕೆ **ವೇದಾಂತ** ವೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರಿದೆ. ಸರ್ವಾಧಾರವಾದ ಮೂಲತತ್ತ್ವವು **"ಏಕಮೇವಾಽದ್ವಿತೀಯಮ್"** (ತನಗೆರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಒಂದೇ) ಎಂದು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವು ಸಾರುತ್ತಿದೆ. ಇದರಂತೆ ದೃಶ್ಯಗಳು ತಾವು ತೋರುವಂತೆಯೇ ಇರಲಾರವು ಎಂಬುದು ಬರಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲ; ಈ ಜಗತ್ತು ತಾನು ತೋರುತ್ತಿರುವಂತೆ ನಿಜವಾಗಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ, ಇದರ ತತ್ತ್ವವು ಅಖಂಡಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವೇ, ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಮ್ಮಗಳೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನೇ – ಎಂದು **"ಬ್ರಹ್ಮೈವೇದಂ ವಿಶ್ವಮ್", "ಇದಂ ಸರ್ವಂ ಯದಯಮಾತ್ಮಾ"** – ಎಂದು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು ಸಾರುತ್ತಿವೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಈ ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯವಾದ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವನ್ನು ನಾನು ಅರಿತಿರುತ್ತೇನೆ, ಇದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೇ ಮನುಷ್ಯನು ಮೃತ್ಯುವನ್ನು ಮೀರುವನು, ಆ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಹಾದಿಯೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂದು **"ವೇದಾಹಮೇತಂ ಪುರುಷಂ ಮಹಾನ್ತಮಾದಿತ್ಯವರ್ಣಂ ತಮಸಃ ಪರಸ್ತಾತ್ । ತಮೇವ ವಿದಿತ್ವಾಽತಿಮೃತ್ಯುಮೇತಿ ನಾನ್ಯಃ ಪನ್ಥಾ ವಿದ್ಯತೇಽಯನಾಯ ॥"** ಎಂಬ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯದಿಂದ ಒಬ್ಬ ಋಷಿಯು ಧೈರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ ; ಆ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದವನು ಇಡಿಯ ವಿಶ್ವವನ್ನೇ ಆಳುವನು, ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವನು – ಎಂದು **"ವಿಶ್ವೈಶ್ವರ್ಯಂ ಕೇವಲ ಆಪ್ತಕಾಮಃ"** ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಗಳಿರುತ್ತಾನೆ.

ಭೂಲೋಕದ ಒಂದು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಹುಟ್ಟಿ , ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವ ಮಾನವನು ಅನಂತವಾದ ಇಡಿಯ ವಿಶ್ವದ ತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತೇನೆಂದು ಎದೆತಟ್ಟಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವದು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಗೂ ತರ್ಕಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದೆಂದು ಭಾವಿಸುವವರು ಈ ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಳಿ ಹುಸಿನಗೆ ನಗಬಹುದು. '**ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡೇ** ಆಗಾಗ್ಗೆ ಮಿನುಗುವ ಅಲ್ಪಮಾತ್ರವಾದ ಅರಿವಿನಿಂದ ವಿಶ್ವವನ್ನೆಲ್ಲ ಅರಿಯುವ ಸರ್ವಜ್ಞತೆಯು ದೊರಕೀತೆ ? ತನ್ನ ಶರೀರವನ್ನು ಕೂಡ ತಾನು ವಶದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳಲರಿಯದ ಮಾನವನು , ತನ್ನ ದಿನದಿನದ ಆವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಪೂರೈಸಿ ಕೊಳ್ಳಲರಿಯದ ಹುಲುಮಾನವನು , ತುದಿಮೊದಲಿಲ್ಲದ ತನ್ನ ಅಭಿಲಾಷೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ

ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡಾನೆ ? ಇದು ಆಗದ ಮಾತು !' ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯಪ್ರಜ್ಞರಾದವರು ತಲೆ ಅಲ್ಲಾಡಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಪ್ರಕಾರವನ್ನರಿಯದ್ದರ ಫಲವಿದು. ವೇದಾಂತದರ್ಶನವು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದಾನೊಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ತತ್ತ್ವವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ನಿರೀಕ್ಷಣ, ಪ್ರಯೋಗ, ಸಂವಾದೀಕರಣ - ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ನಿರೂಪಣಮಾಡಿ ಪ್ರಕೃತಿಯು ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕು, ದೃಶ್ಯಗಳು ತಮ್ಮ ತೋರಿಕೆಗಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರಬಹುದು - ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಲಪಡಿಸಿವೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಹೀಗೆಯೇ ತರ್ಕಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ತರ್ಕಗಳಿಂದ ಈ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿವೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಆದರೆ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಗಳಾಗಲಿ ತಾರ್ಕಿಕದರ್ಶನಗಳಾಗಲಿ ಎಂದಿಗೂ ನಿಶ್ಚಿತಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಸಾಧನವಾಗಲಾರವು ; ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಅನಂತವಾಗಿವೆ, ತಿಳಿಯತಕ್ಕ ಜ್ಞೇಯವು ರಾಶಿರಾಶಿಯಾಗಿ ಬಿದ್ದಿರುತ್ತದೆ, ಮನುಷ್ಯನಿಗಿರುವ ಆಯುಸ್ಸು ಸ್ವಲ್ಪವಾಗಿದೆ, ಜ್ಞಾನಾರ್ಜನೆಗೆ ಎಡರುತೊಡರುಗಳು ಹಲವು ಇರುತ್ತವೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಎಷ್ಟು ಸಾಧ್ಯವೋ ಅಷ್ಟನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ವಿವೇಕಿಯಾದವನು ವ್ಯವಹರಿಸಬೇಕು - ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಉಪದೇಶದಿಂದ ದೊರೆಯಬಹುದಾದ ಜೀವನಸೂತ್ರವು. ಇನ್ನು ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಾದವರಿಗೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಆಗುವ ಉಪಕಾರವು ಬಲು ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ 'ತತ್ತ್ವವು ಒಂದೇ ಇರಬಹುದು, ತೋರಿಕೆಯಂತೆಯೇ ಪರಮಾರ್ಥವಿರಬೇಕೆಂಬುದೇನೂ ನಿಯಮವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಸಂಭಾವನಾಯುಕ್ತಿಯು. ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನವು 'ನನಗೆ ಈವರೆಗೆ ತಿಳಿದಿರುವದು ಇಷ್ಟು, ಮುಂದೇನೋ ಹೇಳಲಾರೆ!' ಎನ್ನುತ್ತಿರುವದು ; ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳು 'ನಮ್ಮ ವಿಚಾರಶೈಲಿಯಿಂದ ಕೊನೆಗೆ ನಿಂತಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದು, ಬೇರೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೇನೂ ನಾವು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ !' ಎನ್ನುತ್ತಿರುವವು. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಿಗಳು 'ತತ್ತ್ವನಿರ್ಧಾರಣೆಗೆ ಇಂದ್ರಿಯವಾಗಲಿ ಲೌಕಿಕತರ್ಕವಾಗಲಿ ಸಾಧನವಲ್ಲ ; ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಜ್ಞೇಯದ ಏಕದೇಶವು ಮಾತ್ರವೇ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಿಲುಗಡೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜ್ಞೇಯವನ್ನೇ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಪ್ರಕಾರವೇ ಕಡೆಗೂ ನಿಲ್ಲುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲದು' ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಂಕೆ : ಈಗ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾನವನು

ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಸಂಘಾತಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವ ಪ್ರಾಣಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನು ಕಿಂಚಿಜ್ಞನೇ ಸರಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಈಗ ಇಡಿಯ ವಿಶ್ವದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಧನಬಲದಿಂದಲೊ, ಅಥವಾ ಮಾನವಕುಲದ ಅಂತಃಕರಣವೇ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸವಾಗುವದರಿಂದಲೊ, ಅತಿಮಾನುಷವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಬರಬಹುದಲ್ಲವೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅವಸ್ಥಾಂತರದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೇಕೆ ಬರಬಾರದು ? ಆದ್ದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ನಿರೀಕ್ಷಣಪ್ರಯೋಗಾದಿಗಳ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಲೂ ತರ್ಕವನ್ನು ಶುದ್ಧಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಹೋಗಬಹುದಲ್ಲವೆ ? ನೀವು ಹೇಳುವ ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನಾದರೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದಮೇಲೆತಾನೆ, ಅದರ ನಿಜವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬೇಕು ? ಹೀಗೆಂದು ಕೆಲವರು ತರ್ಕಿಸಬಹುದು.

ಈ ವಾದಸರಣಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ವಿಚಾರಮಾಡಿರುವ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಕೆಲವರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಿರುವದೇನೆಂದರೆ : ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಯೋಗಿವರ್ಯರಾದ ಋಷಿಗಳ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲರೂ ತಲೆಬಾಗುವದು ಉಚಿತವು. ಈಗಲೂ ಯೋಗಾನುಷ್ಠಾನದಿಂದ ಹಲವು ಸಿದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವವರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಅನುಭವದಿಂದ ಈ ವೇದಾಂತತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಸಂವಾದೀಕರಣಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಧಕರಾದವರು ಒಣತರ್ಕವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡಬೇಕು. ಈ ಯೋಗಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವರ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಹೆಚ್ಚಿದಂತೆ ಮಾನವಕುಲದವರ ಮನಃಸ್ವಭಾವವೂ ವಿಕಾಸವಾಗುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಭೌತಿಕದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಾಣವೂ ಪ್ರಾಣದಿಂದ ಮನಸ್ಸೂ ವಿಕಾಸವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ; ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಉತ್ಕೃಷ್ಟರೂಪವು ಹಿಂದಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿತ್ತೆಂದೇ ಹೇಳುವದು ಯುಕ್ತ, ಏಕೆಂದರೆ ಮೊದಲು ಇಲ್ಲದಿದ್ದದ್ದು ಎಂದಿಗೂ ಹೊಸದಾಗಿ ಹೊರತೋರಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಈ ವಿಕಾಸವಾದವು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನಿಜವಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗಿದ್ದರೆ, ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸು ಇನ್ನೂ ವಿಕಾಸವಾಗಿ ಉತ್ಕೃಷ್ಟತರವಾದ ರೂಪಾಂತರವನ್ನೂ ತಳೆಯಬಹುದೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ

ಮಾನವಕುಲದವರು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಮಹಾವೀರ್ಯರಾದ ಅತಿಮಾನವರಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವ ಸಂಭವವೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಅಂತೂ ವೇದಾಂತತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಉತ್ಕೃಷ್ಟತರವಾದ ಮಾರ್ಪಾಡು ಹೊಂದಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಅನುಭವಿಸುವದು ಸಾಧ್ಯ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದೇ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಕರ್ತವ್ಯ - ಎಂಬುದು ಈ **ಏಕದೇಶಿಗಳ** ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಮಾನವಕುಲದವರು ತಮ್ಮ ಕುಂಠಿತಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸ ಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಸರ್ವಜ್ಞರಾಗಬಹುದೆಂಬುದು ಒಳ್ಳೆ ಒಸಗೆಯೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಸದ್ಯಃಸ್ಥಿತಿಯ ಮಾನವನ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅದು ಯಾವ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನಾಗಲಿ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನಾಗಲಿ ನೀಡಲಾರದೆಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿದೆ. ಯೋಗಸಿದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಹೊರಡುವವರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ರಮವು ಸಾಮಾನ್ಯಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಯಾವ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನೂ ಕೊಡಲಾರದೆಂಬುದು ಮೇಲೆಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಬಗೆಯ ಯೋಗಾನುಷ್ಠಾನಗಳಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಸಿದ್ಧಿಪ್ರದರ್ಶಕರು ಹುಟ್ಟಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿದರೆ ಆಗ ಯಾವ ಯೋಗವು ಯುಕ್ತವಾದದ್ದು, ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾದದ್ದು ಎಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಮಾತನ್ನೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಸ್ಥಾಂತರದ ವೈಯಕ್ತಿಕಾನುಭವಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಕಾಲಾಂತರದ ಮಾನವಾನುಭವಗಳನ್ನಾಗಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಎಳೆದು ತರುವದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಲಾಭವೂ ಇಲ್ಲ. **ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾವು ಯೋಗದರ್ಶನದೊಡನೆ ಸಂಧಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವೇದಾಂತ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿರುವ ತತ್ತ್ವಪರಿಶೀಲನ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುವದು ಯುಕ್ತವೆಂದು ನನಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ.**

ವೇದಾಂತದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರು ತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಯೋಗಾನುಭವಗಳಿಗೇನೂ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡುವದಿಲ್ಲ, ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಾನುಭವವನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ನಾನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣದಾದರೂ ಕೀರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡದಾಗಿರುವ **ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತನ್ನು** ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವೆನು. ಹೀಗೆ ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆ ಉಪನಿಷತ್ತು ಸಣ್ಣದೆಂಬುದೊಂದೇ ಕಾರಣವಲ್ಲ ; ಅದು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತವಾಗಿರುವ ಹಲವು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳೊಳಗೆ ಅತ್ಯಂತಚಿತ್ತ

ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿರುವ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯನಿರೂಪಣದ ಮೂಲಕ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸುತ್ತಿರುವದೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ತನಿನಿದ್ರೆ- ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಎಲ್ಲಾ ದೇಶದವರಿಗೂ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲದ ಮಾನವರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿರುವವುಗಳಾಗಿವೆ. ಯೋಗಸಮಾಧಿಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಯಾರಿಗೊ ಕೆಲವರಿಗೆ ಒಂದಾನೊಂದು ಸಂನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದಾದ ಅಸಾಧಾರಣಾವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲ, ಅವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಯಾರಿಗೂ ವಿವಾದವುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅನುಭವವನ್ನು ಮನದಂದುಕೊಂಡರೆ ಮಾನವನಿಗೆ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಬಹುದಾದ ಜ್ಞೇಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮನದಂದುಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುವದರಿಂದ ಇನ್ನೂ ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ತೀರ್ಮಾನವು ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಿತ್ತೊ, ಏನೊ? ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತವು ವಿಶ್ವದ ತತ್ತ್ವದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮಾಡಿರುವ ಉಪದೇಶದ ತಿರುಳನ್ನು ನಾವು ಈ ಒಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಆಧಾರದಿಂದ ಬಲುಬೇಗನೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವಂತಿದೆ.

ದೇಶಕಾಲಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನಾಗಿರುವ ಮಾನವನು ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಸಂಘಾತವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಉಂಟಾಗುವ ತನ್ನ ಅಲ್ಪಜ್ಞಾನದಿಂದ ಇಡಿಯ ವಿಶ್ವದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಬಲ್ಲನೆ ? ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಹೇಳದಿದ್ದರೆ ವಿಚಾರವೇ ಆರಂಭವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿದಮೇಲೆ ಈ ಶಂಕೆಗೇ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ತಾನೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು. ಆದರೂ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇದಕ್ಕೊಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಸಾಗುವೆನು. ಇಲ್ಲಿ ಆಕ್ಷೇಪಕರ ಮುಂದೆ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯಾಕ್ಷೇಪವನ್ನಿಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈಗ ನಾವು ಇಡಿಯ ವಿಶ್ವದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿದೇವೆ. ಆ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಮಾನವನೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾನವನಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟು ಉಂಟೆ ? ಅವನ ಜ್ಞಾನವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಸಂಘಾತವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಹುಟ್ಟಿ ಮಿನುಗುತ್ತಿರುವದೆ ?- ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮಾನವನಿಗೆ ಶರೀರಾದಿಗಳಿರುವಂತೆಯೂ ಅವನ ಜ್ಞಾನವು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆಯೂ ತೋರುತ್ತಿರುವದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದೆಲ್ಲ ಹಾಗೆಯೇ ನಿಜವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವೇನೂ ಇಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಹಾಗಾದರೆ ನೀವು ಇವೆಲ್ಲ

ನಿಜವೆಂದೇ ಏಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವಿರಿ ? ನೀವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ತತ್ತ್ವ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದಿದ್ದರೆ ಈ ತೋರಿಕೆಗಳನ್ನು ನಿಜವೆಂದಾಗಲಿ ಹುಸಿಯೆಂದಾಗಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧರಾಗಿರಿ ; ವಿಚಾರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ತೀರ್ಮಾನವು ಬರುವದೋ ಅದನ್ನು ನಾವಿಬ್ಬರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳೋಣ.

ಮಾಂಡೂಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ವಿಷಯಪರಿಶೀಲನವು ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲ್ಲವೇಅಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪವು ಹತ್ತುವದೇಇಲ್ಲ. ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಲಿ, ಯಾವ ವಿಚಾರಕ್ರಮವನ್ನೇ ಹಿಡಿಯಲಿ, ವಿಚಾರಕನಾದ ದ್ರಷ್ಟೃವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ವಿಚಾರವೂ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಇದು ಹೀಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ, ಇದು ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿದೆ, ಇದು ಅನುಭವಸಮಂತವಾಗಿದೆ - ಎನ್ನುವಾಗಲೆಲ್ಲ ನನಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದೆ, ನನ್ನ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ, ನನ್ನ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಹೀಗಿದೆ - ಎಂದೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಅಭಿಪ್ರಾಯ ? ಇದು ನಿಜವಾದರೆ ಈ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮೊದಲು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿದಹೊರತು ನಮ್ಮ ದರ್ಶನವಾಗಲಿ, ತರ್ಕವಾಗಲಿ, ಅನುಭವವಾಗಲಿ ತಾತ್ತ್ವಿಕವೆಂದು ಏರ್ಪಡಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವಿಚಾರವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ **"ಸ ಆತ್ಮಾ ಸ ವಿಜ್ಞೇಯಃ"** (ಅವನೇ ಆತ್ಮನು, ಅವನನ್ನೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು) ಎಂದೇ ಉಪದೇಶಿಸಿದೆ.

ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಜ್ಞೇಯವನ್ನೂ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಯಾವ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿರುವವೋ ಅವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧರಿಸಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಧಾರಣ ವನ್ನು ಮಾಡಿದಂತಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲಾರದವರು ಈ ವಿಚಾರಕ್ರಮವನ್ನು ಜರಿಯಬಹುದು. ದಿನದಿನದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಮಗ್ನರಾಗಿರುವವರು ಇದನ್ನು ಅಸಡ್ಡೆಮಾಡಬಹುದು, ಅಥವಾ ತಮ್ಮ ಮೂಗಿನ ನೇರಕ್ಕೆ ಏರ್ಪಡುವ ಯಾವದೋ ಒಂದು ದರ್ಶನವನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟು ಅವಲಂಬಿಸಿ ತೆಪ್ಪಗಿರಬಹುದು. ಅತ್ಯಂತಪ್ರಾಕೃತರು ಈ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ತಲೆಗೆ ಹತ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರಬಹುದು. ಯಾವದರಲ್ಲಿಯೂ

ವಿಶ್ವಾಸವಿಲ್ಲದ ನಾಸ್ತಿಕರು ಇದೆಲ್ಲ ನಿರಾಧಾರವಾದ ಊಹೆ ಎನ್ನಲೂಬಹುದು. ಆದರೆ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯು ಬೆಳೆದುಕೊಂಡಿರುವ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳೂ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳೂ ಹೀಗೆ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಧಾರಣೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಔದಾಸೀನ್ಯವನ್ನು ವಹಿಸುವದು ಎಂದಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಂಥ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳೇ ಉಪನಿಷದ್ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ; ಅಂಥವರಲ್ಲಿಯೇ ವೇದಾಂತೋಪದೇಶವು ಫಲಕಾರಿಯಾಗುವದು. ತತ್ತ್ವಾನ್ವೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡೇ ತೀರುವನೆಂಬ ಅಂಥ ಪ್ರಜ್ಞಾಶಾಲಿಗಳ ಉಪಯೋಗಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಒಂದಾನೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಬೋಧಿಸುತ್ತಿವೆ. ಆ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿಚಾರಿಸೋಣ.

---

೨. ಎಲ್ಲವೂ ಓಂಕಾರವೆ

ಪರಮಪವಿತ್ರವಾಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕೆಂದು ಹಾತುವರಿಯುತ್ತಿರುವ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪರಮೇಶ್ವರನು ಕರುಣಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅನುಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಒಂದು ಅಮೋಘವಾದ ವರವೆನ್ನಬಹುದು. ಭಾರತದೇಶದ ಅತುಲವಾದ ಆಧಿಭೌತಿಕಸಂಪತ್ತು ಪರದೇಶಗಳಿಂದ ದಂಡೆತ್ತಿಬಂದ ಆಕ್ರಮಣಕಾರರಿಗೆ ವಶವಾಗಿ ವಿಧವಿಧವಾಗಿ ಹರಿದುಹೋಯಿತಾದರೂ ಇನ್ನೂ ಶ್ರಮಪಟ್ಟು ಪರಿಶೋಧನೆಮಾಡುವವರಿಗೆ ಮಹಾರ್ಘವಾದ ಸ್ವರ್ಣವೂ ರತ್ನಗಳೂ ಗನಿಗಳಲ್ಲ ದೊರೆಯಬಹುದು ; ಕಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ದಿವ್ಯೌಷಧಗಳು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳಬಹುದು ; ಹೊಲಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಧಾನ್ಯಗಳ ಸಮೃದ್ಧಿಯು ಕೈವಶವಾಗಬಹುದು ; ಪ್ರಯತ್ನಶೀಲರಿಗೆ ಪಶುಸಂಪತ್ತೂ ದೊರಕಬಹುದು. ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಸಂಪತ್ತು ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಮಿತವಾಗಿ ಅನ್ವೇಷಕರಿಗೆ ಸಿಕ್ಕುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಆ ಸಂಪತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಂಬ ಆಕರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೇನೂ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸರ್ವಾಂಗಸುಂದರವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹತ್ತುಹದಿನೈದ ಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರೀಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರವರು ಬರೆದಿರುವ

ಭಾಷ್ಯಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿರುವ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಹತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೊಳಗೆ ಕೇವಲ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೊಂದನ್ನೇ ಅತ್ಯಂತಸಂಗ್ರಹವಾಗಿಯೂ ಸರ್ವಾನುಭವಸಂಮತವಾಗಿಯೂ ತಿಳಿಸುವ ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅಕ್ಷಮಾಲಿಕೆಗೆ ಮಧ್ಯಮಣಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ನೂರೆಂಟು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮುತ್ತಿನಸರವನ್ನು ಪೋಣಿಸಿ ಹೇಳುವ ಮುಕ್ತಿಕೋಪನಿಷತ್ತೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ 'ಮಾಣ್ಡೂಕ್ಯಮೇಕಮೇವಾಲಂ ಮುಮುಕ್ಷೂಣಾಂ ವಿಮುಕ್ತಯೇ' (ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮಾಂಡೂಕ್ಯವೊಂದೇ ಸಾಕು) ಎಂದು ಸಾರಿರುವ ವಾಕ್ಯವು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಅಗ್ರಸ್ಥಾನವು ಸರ್ವಾನುಮತವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾನು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮಂತ್ರಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಈಗ ವಿವರಿಸಲಿರುವೆನು.

(ಉಪನಿಷತ್ತು)

ಓಂ॥ ಓಮಿತ್ಯೇತದಕ್ಷರಮಿದಗ್ಂ ಸರ್ವಂ ತಸ್ಯೋಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನಂ
ಭೂತಂ ಭವದ್ ಭವಿಷ್ಯದಿತಿ ಸರ್ವಮೋಂಕಾರ ಏವ ।
ಯಚ್ಚಾನ್ಯತ್ ತ್ರಿಕಾಲಾತೀತಂ ತದಪ್ಯೋಂಕಾರ ಏವ ॥೧॥

''ಇದೆಲ್ಲವೂ ಓಮ್ ಎಂಬೀ ಅಕ್ಷರವು. ಅದರ ಉಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿದು : ಆಗಿಹೋಗಿರುವದು, ಇರುವದು, ಆಗಲಿರುವದು - ಎಂಬಿದೆಲ್ಲವೂ ಓಂಕಾರವೇ, ಇನ್ನು ತ್ರಿಕಾಲಾತೀತವಾಗಿ ಏನಿರುವದೋ ಅದೂ ಓಂಕಾರವೇ.''

ವೇದದಲ್ಲಿರುವ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಮಂತ್ರಗಳು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿರುವವು. ಅವುಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ವಿನಿಯೋಗಿಸುವರು. ಋಷಿಯ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಫುರಿಸಿದ ಆಯಾ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಸೂತ್ರಕಾರರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಋಷಿ, ಛಂದಸ್ಸು, ದೇವತೆ - ಇವುಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ; ಕರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು ಇಂಥಿಂಥ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿನಿಯೋಗಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದಲ್ಲಿರುವ ಮಂತ್ರಗಳು, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಮಂತ್ರಗಳು, ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೇನೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಮಂತ್ರಗಳಿಗೂ ಅರ್ಥವಿರುತ್ತದೆ ; ಅರ್ಥಾನುಸಂಧಾನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದು ಒಳ್ಳೆಯದೇ ಸರಿ. ಆದರೂ ಕರ್ಮಾಂಗವಾದ ಮಂತ್ರಗಳು ಅಕ್ಷರಪ್ರಧಾನ

ವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮಂತ್ರವಾಕ್ಯಗಳ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಅದೇ ಅನುಕ್ರಮದಿಂದ ಉಚ್ಚರಿಸಬೇಕು ; ಹಾಗೆ ಉಚ್ಚರಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾಡುವ ಕರ್ಮವೇ ನಿಜವಾದ ಕರ್ಮವಾಗುವದು. ಸುಮ್ಮನೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಭಾವನೆಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮವು ಫಲವತ್ತಾಗುವದಿಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯೂ ಅವಶ್ಯ; ವೇದದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನ್ನು ವೇದಾಧಿಕಾರಿಗಳಾದವರೇ ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಬೇಕು. ಆದರೂ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಅರ್ಥಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ವೇದಶಬ್ದದ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯಿಲ್ಲದೆಯೇ ಮನದಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ತಂದುಕೊಂಡವರಿಗೆ ತತ್ತ್ವವಿಷಯದ ಅಜ್ಞಾನವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ಕರ್ಮಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಮಗಿದ್ದ ಅಜ್ಞಾನವು ಹೋಗುವದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಕರ್ಮಫಲವು ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಫಲವು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಆಗತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೋ ಎಂದರೆ ಈಗಲೇ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ; ಆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯದ ಅಜ್ಞಾನವು ತೊಲಗಿದರೆ ಈಗಲೇ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿ, ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷ - ಎಂಬ ಫಲವು ಸಿಕ್ಕಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಲಾಂತರದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವು ಕಾಲದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೆ ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದಲೇ ಆಗಿರುವ ಸಂಸಾರದ ಅನರ್ಥವು, ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಕೂಡಲೆ ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥವಿಚಾರವನ್ನು ವೇದಾಧಿಕಾರವುಳ್ಳವರು ಮಾತ್ರ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ವೇದಾಕ್ಷರವನ್ನು ಉಚ್ಚಾರಮಾಡಿಕೊಂಡೇ ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನಾಗಲಿ ಅದರ ಫಲವನ್ನಾಗಲಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವೇನೂ ಇಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಉಪನಿಷಚ್ಛಾಸ್ತ್ರವು ಮನುಷ್ಯ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಅಂತಃಕರಣಸಂಸ್ಕಾರವಿರುವವರೆಲ್ಲರೂ ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ.

ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ವೇದದಲ್ಲಿ **ಓಮ್** ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಆ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಹೆಸರುಗಳಿದ್ದರೂ ಓಂಕಾರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷವುಂಟು. ಅದೇನೆಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಶಬ್ದವೂ

ಪೂರ್ಣವಾದ ಯೋಗ್ಯತೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಆದರೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಶಬ್ದವು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ತೀರ ಹತ್ತಿರವಿರುತ್ತದೆ. ಸರ್ವವೇದಗಳ ಸಾರವೇ ಇದು ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಕೊಂಡಾಡಿರುತ್ತದೆ. ವೇದವೆಂದರೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವ ಸಾಧನವು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರವೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವೇದಾರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೈದಿಕರು ವೇದದ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಆದಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸುವರು. ಪರಮಾರ್ಥದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ವೈದಿಕರು ಓಂಕಾರವೇ ಆ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಪ್ರತೀಕವಾಗಿಯೂ, ಓಂಕಾರವೇ ಅದರ ಹೆಸರೆಂದು ವಾಚಕವಾಗಿಯೂ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶಿಷ್ಟರು ಏರ್ಪಡಿಸಿರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ಈ ಬಗೆಯ ಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ಉಪಾಸನೆಗಳಿಗೂ ವೈದಿಕರೇ, ವೇದಾಧಿಕಾರವಿರುವವರೇ, ಅಧಿಕಾರಿಗಳು.

ಆದರೆ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳ ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಓಂಕಾರವೆಂಬುದು ವೇದದ ಪ್ರತಿನಿಧಿ, ಪರಮಾರ್ಥದ ಪ್ರತೀಕ, ಪರಮಾರ್ಥದ ಹೆಸರು - ಎಂಬಿವು ಉಚ್ಚಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಸರಿ ; ಆದರೆ ಓಂಕಾರವೇ ಪರಮಾರ್ಥವು, ಪರಮಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಓಂಕಾರಕ್ಕೂ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ ; ಇದೆಲ್ಲವೂ, ಯಾವಯಾವದು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದೋ, ಯಾವಯಾವದು ನಮ್ಮ ಒಳಗೂ ಹೊರಗೂ ಇರುವದೋ, ಇದೆಲ್ಲವೂ, ಈ ಓಂಕಾರವೇ ; ಓಂಕಾರವೇ ಇದರ ತತ್ತ್ವವು. ಓಂಕಾರವೆಂಬ ಅಕ್ಷರ, ನಮಗೆ ಕಾಣಬರುತ್ತಿರುವ ಈ ದೃಶ್ಯ - ಇವೆರಡೂ ಓಂಕಾರವೇ. ಓಂಕಾರವೇ ಈ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ತತ್ತ್ವವು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಲಾಗುವದು.

ಇದೆಲ್ಲವೂ ಎಂದರೆ ಯಾವಯಾವದು ?- ಎಂಬಿದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡೋಣ. ನಮ್ಮ ಹೊರಗೆ ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಯಾವಯಾವದು ಕಾಣುತ್ತಿದೆಯೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಈ ಓಂಕಾರವೇ. ಯಾವಯಾವದು ಇಲ್ಲಿ, ಅಲ್ಲಿ - ಎಂದು ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದೆಯೋ, ಯಾವಯಾವದು ನಮಗೆ ಇಂಥಲ್ಲಿ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗಿ ತೋರದೆ ಎಲ್ಲಿಯಾದರೊಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿದ್ದಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುವದೋ, ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಈ ಓಂಕಾರವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. 'ತಿಳಿಯಬೇಕು' ಎಂದರೆ ಹಾಗೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದೇನೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ ; ನಿಜವಾಗಿ ಅದು ಓಂಕಾರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಓಂಕಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯಾವದೊಂದೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದರ್ಥ. ಹೊರಗಿನ

ದೃಶ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯಾದರೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ; ಆಧಾರವನ್ನು ಬಯಸದೆ, ಇಂಥಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲದೆ, ಹೊರಗಿನ ಯಾವದೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆ ಆಕಾಶವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಈ ಓಂಕಾರವೇ. ಹೀಗೆಯೇ ಯಾವಯಾವದು ಆಗ, ಈಗ - ಎಂದು ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದೆಯೋ, ಅದೆಲ್ಲವೂ ಈ ಓಂಕಾರವೇ ; ಯಾವಯಾವದು ನಮಗೆ ಇಂಥದ್ದೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗದೆ ಇದ್ದರೂ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುವದೋ ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಈ ಓಂಕಾರವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹಿಂದಿನಕಾಲ, ಈಗಿನಕಾಲ, ಮುಂದಿನಕಾಲ - ಎಂದು ಕಾಲವು ಮೂರು ಬಗೆಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವದಷ್ಟೆ ; ಆ ಮೂರು ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವದೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುವದೆಲ್ಲವೂ ಈ ಓಂಕಾರವೇ.

ನಮ್ಮ ಹೊರಗಿನ ದೃಶ್ಯಗಳು ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ, ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಕಾಲದೇಶಗಳಿಂದ ದೂರ ಅಥವಾ ಹತ್ತಿರ - ಎಂದು ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಭೂಮಿಗೆ ಸೂರ್ಯಮಂಡಲವು ಇಂತಿಷ್ಟು ದೂರದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ತೋರುತ್ತಿರುವದು ; ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಸೃಷ್ಟವಾಗಿರ ಬೇಕೆಂದು ತೋರುವದು. ಹೀಗೆಯೇ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲಿರುವ ಅಚೇತನವಸ್ತುಗಳು, ಸಸ್ಯಗಳು, ಪ್ರಾಣಿಗಳು, ಮನುಷ್ಯರು - ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅದು ಹತ್ತಿರ, ಇನ್ನೊಂದು ಇನ್ನೂ ದೂರ, ಇದು ಇನ್ನೂ ಹತ್ತಿರ ; ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟು ದೂರದಲ್ಲಿದೆ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದಮೇಲೆ ಇನ್ನೊಂದು ಹುಟ್ಟಿದೆ, ಒಂದು ನಾಶವಾದ ಮೇಲೂ ಇನ್ನೊಂದು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದಿಂತು ನಾವು ಎಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮೊಳಗಿನ ಜ್ಞಾನ, ಇಚ್ಛೆ, ಆಶ್ಚರ್ಯ, ಕುತೂಹಲ, ಅಂಜಿಕೆ, ಕಲ್ಪನೆ, ಸಂಕಲ್ಪ, ಸ್ಮೃತಿ - ಮುಂತಾದ ಹಲವು ಭಾವಗಳು ಹೊರಗಿನ ದೃಶ್ಯದಂತೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿರುವವೆಂದು ನಮಗೆ ಅನಿಸುವದಿಲ್ಲ ; ಈ ಭಾವಕ್ಕೆ ಆ ಭಾವವು ಇಂತಿಷ್ಟು ಅಡಿಗಳ ದೂರದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ನಾವೂ ಯಾರೂ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಇವು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೊತೆಜೊತೆಯಾಗಿರುವವೆಂಬ ನಿಯಮವೂ ಇಲ್ಲ. ಇವುಗಳ ಅರಿವು ಗಳಂತೂ ಒಂದೊಂದು ಸಲಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದೇ ಆಗುವದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಆ ಭಾವಗಳು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಭಾವವು ಈಗ ತೋರಿಕೊಂಡಿದೆ, ಆಗ ಅದು ಇತ್ತು, ಮುಂದಕ್ಕೆ ಯಾವದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೋ ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಎಣಿಕೆ. ಅಲ್ಲವೆ ?

ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ಹೊರಗೂ ಒಳಗೂ ಯಾವಯಾವದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದೋ, ಯಾವಯಾವದನ್ನು ನಾವು ಕಾಲಾಧಾರವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿರುವದೋ, ಅದೆಲ್ಲವೂ ಈ ಓಂಕಾರವೇ ಎಂದು ಮಂತ್ರವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಈಚಿನ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ ಕಾಲ, ದೇಶ ಎಂಬಿವು ಎರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ ; ದೇಶಕ್ಕೆ ಉದ್ದ, ಅಗಲ, ಎತ್ತರ (ಅಥವಾ ಆಳ) ಎಂಬ ಮೂರಳತೆಗಳು ಇರುವಂತೆ ಕಾಲವೂ ಒಂದು ಅಳತೆಯೇ ಆಗಿದೆ ; ಕಾಲಾಕಾಶವೆಂಬುದು ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವ - ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಕಾಲಮಾನವು ಅವರವರಿರುವ ಸ್ಥಾನವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ, ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಿರುವದು ಎಂದೂ ಉಪಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಿರೀಕ್ಷಕರ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಕಾಲಮಾನವು ದೀರ್ಘವೋ ಹ್ರಸ್ವವೋ ಆಗುವದೆಂಬುದೂ ಅನುಭವಗಮ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಾದ ನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ ಕಾಲವೇ ಇಲ್ಲ; ಕಾಲವೆಂಬುದು ಆಯಾ ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನುಭವಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂದೂ ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರಕರು ಹೇಳತೊಡಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೇಗೇ ಆಗಲಿ, ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯಗಳು ಕಾಲಾಕಾಶಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿಯೇ ತೋರುವವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಎರಡಿಲ್ಲ . ಭೂಮಿಯು ಗುಂಡಾಗಿದೆ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಗೊತ್ತು ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಮೇಲೂ ಜನರು ನೆಲಮಟ್ಟವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಕಟ್ಟಡಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ; ನೆಲದ ಮೇಲೆ ತಾವು ಎಳೆದ ಒಂದಾನೊಂದು ರೇಖೆಯು ನೆಟ್ಟಗಿದೆಯೆಂದೂ ಇನ್ನೊಂದು ಸೊಟ್ಟಗಿದೆಯೆಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಲೆ ಇದಾರೆ. ಭೂಮಿಯು ಚಲಿಸುತ್ತಿದೆ, ಅದು ಸೂರ್ಯನ ಸುತ್ತಲೂ ಸುತ್ತುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ನವೀನಜ್ಯೋತಿಷ್ಕರು ಸಾರಿದ ಮೇಲೂ ಭೂಮಿಯು ಅಚಲವೆಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದರ ಮೇಲೆ ಓಡಾಡುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಅಥವಾ ಯಂತ್ರಗಳ ವೇಗಗಳನ್ನು ಒಂದಕ್ಕೊಂದನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ, ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಹೆಚ್ಚೆಂದೋ ಕಡಿಮೆಯೆಂದೋ ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೂ ಸಂಮತಿಸಬೇಕಾಗಿದೆಯಲ್ಲದೆ ? ಇದರಂತೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕಾಲಾಕಾಶಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಗಳಿರುವಂತೆ ತೋರುವವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಾನವನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ದೇಶಕಾಲಗಳ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಾಣುವದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಆಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದೇಶಕಾಲಗಳ ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ವಸ್ತುರಾಶಿಯ ತಿರುಳು ಓಂಕಾರವೇ ಎಂಬುದು ಮಂತ್ರವಾಕ್ಯದ ಹೇಳಿಕೆ.

ಇನ್ನು ಮಾನವನ ಈ ಕಾಲದೇಶಪರಿಚ್ಛಿನ್ನಬುದ್ಧಿಯು ಕೂಡ ಕೆಲವು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಕಾಲದೇಶಾತೀತವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಮ್ಮ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವ ನಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಯು ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಯಾವ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದೇ ನಾವು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾಲವಾಗಲಿ, ದೇಶವಾಗಲಿ ನಮಗೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ ; ಅಲ್ಲಿ ನಾನು, ಮತ್ತೊಬ್ಬರು, ಅಥವಾ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಯ ವಸ್ತುಗಳು - ಎಂಬ ಭಾವನೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಣ್ಣದ ಹಸುವಿಗೂ ಕಪ್ಪಲ್ಲದ ಬಣ್ಣವು ಇಲ್ಲದಿರುವಂತೆ, ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಲಿ, ಕಾಲದೇಶಗಳಾಗಲಿ, ನಮ್ಮ ಯಾರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಸರ್ವಸಂಮತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕಾಲವನ್ನು ಮೀರಿರಲೂಬಹುದೆಂದು ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ತತ್ತ್ವಗಳೂ ಈ ಓಂಕಾರವೇ ಎಂಬುದು ಮಂತ್ರವಾಕ್ಯದ ಎರಡನೆಯ ಹೇಳಿಕೆ.

ನಮಗೆ ಏನೇನು ಕಾಣಿಸುವದೋ, ಯಾವಯಾವದು ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಬಹುದೋ, ಯಾವಯಾವದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವದೋ, ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರವೆಂದು ಕರೆದಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿಡಬೇಕು. ಓಂಕಾರವೆಂಬುದು ಒಂದು ಶಬ್ದವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಷ್ಟೆ ; ಈ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೇನು ? ಅದು ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ?- ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಮ್ಮ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಬಹುದಾದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಷಯ, ವಿಷಯಿ - ಎಂಬ ಎರಡು ರಾಶಿಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಹೇಳಬಹುದು. ವಿಷಯಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬೆಳಗಿ ತಿಳಿಸುವದು - ಎಂಬರ್ಥವನ್ನೂ ವಿಷಯ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬೆಳಗಿ ತಿಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟದ್ದು ಎಂಬರ್ಥವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ನಮಗೆ ಒಳಗೆ ಅಥವಾ ಹೊರಗೆ ತೋರುವ ದೃಶ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಜ್ಞಾನರೂಪಕ್ಕೆ ವಿಷಯಿ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನದ ಬೆಳಕಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದ ವಸ್ತುವೊಂದು ಇದೆ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ 'ಪ್ರತ್ಯಯ' - ತೋರಿಸುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯುಳ್ಳದ್ದು ಎಂಬ ಹೆಸರೂ ಇದೆ. ನಮಗೆ ಹೀಗೆ ಏತೇತರ ಜ್ಞಾನವು ಅಥವಾ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ನಾವು ಒಂದೊಂದು ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯುವೆವು. ಇದು ಗಡಿಗೆ ಎಂಬ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಆಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ 'ಗಡಿಗೆ' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವೆವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಹೆಸರನ್ನು ವಿಷಯಿಯೆಂದೂ ಹೆಸರಿನಿಂದ

ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೃಶ್ಯವನ್ನು **ವಿಷಯ**ವೆಂದೂ ಕರೆದರೆ ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ವಾಕ್ಕಿನಿಂದಾಡುವ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಗೋಚರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೆಸರು, ವಾಚಕ, ಅಭಿಧಾನ - ಇವೆಲ್ಲ ಪರ್ಯಾಯಗಳು ; ವಸ್ತು, ವಾಚ್ಯ, ಅಭಿಧೇಯ - ಇವೆಲ್ಲ ಪರ್ಯಾಯಗಳು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಷಯ, ವಿಷಯಿ - ಎಂದು ಎರಡು ರಾಶಿಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದರೆ ಅಭಿಧಾನ (ಹೆಸರು), ಅಭಿಧೇಯ (ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯಬಹುದಾದ ವಸ್ತು) ಎಂಬ ಎರಡೂ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಹೋಗಿರುತ್ತವೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಒಂದೊಂದು ಅಭಿಧಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ವೇದದಲ್ಲಿ ಈ ಅಭಿಧಾನಗಳ ರಾಶಿಯನ್ನೆಲ್ಲ 'ಓಮ್' ಎಂಬ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದೊಂದು ಶಬ್ದವು ತನಗೆ ವಾಚ್ಯವಾಗಿರುವ ಒಂದೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಓಂಕಾರವು ಆ ವಾಚ್ಯಗಳ ರಾಶಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ಸೇರಿಸಿ ಕರೆಯುವದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲಿಸುವ ಶಬ್ದವಾಗಿದೆ. ಸಕಲ ಲೌಕಿಕವೈದಿಕವಾಚಕಶಬ್ದ ಗಳನ್ನೂ ಈ ಓಂಕಾರದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸಿದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು.

ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾಲತ್ರಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಭಾವಗಳೂ ಕಾಲಾತೀತವಾದದ್ದೂ ಓಂಕಾರವೇ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ವಾಚಕವೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವದು ವಸ್ತುಗಳೇ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಮೊದಲು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವಸ್ತುಗಳ ರಾಶಿಯೆಲ್ಲ ಅಭಿಧೇಯ, ವಾಚ್ಯ ; ಅದೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಪಂಚದೊಳಗೆ ಸೇರಿದೆ, ನಿಜ. ಆದರೆ ಈ ಅಭಿಧೇಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಅಭಿಧಾನಗಳು, ವಾಚಕಗಳು, ಬೇರೆ ಇವೆಯಲ್ಲವೆ ? ಅವೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ನಾವು 'ಪ್ರಪಂಚ', 'ಜಗತ್ತು' - ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಹೇಳುವ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಭಿಧೇಯಗಳಂತೆ ಅಭಿಧಾನಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಈಗ ನಾವು ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ವಿಷಯರಾಶಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಸಾಲದು ; ವಿಷಯರಾಶಿಯ ಜೊತೆಗೆ ವಿಷಯಿರಾಶಿ ಯನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ವಿಷಯಿಯೆಂದರೆ ಅಭಿಧಾನವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾಗಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಯವೂ ಎಂದು ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಮರೆಯದೆ ಅಭಿಧಾನವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ನಾವು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಬಳಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಓಮ್ ಎಂಬುದು ಈ ಅಭಿಧಾನಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದು.

ಮಂತ್ರದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಈಗಲೆ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಮಂತ್ರದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಓದುಗರ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತರುವೆನು. ಅಭಿಧಾನಪ್ರಪಂಚ, ಅಭಿಧೇಯಪ್ರಪಂಚ - ಇವೆರಡನ್ನೂ ಒಟ್ಟು ಸೇರಿಸಿದರೆ ಈ ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚದ ತಿರುಳು ಅಭಿಧಾನವೂ ಅಲ್ಲದೆ, ಅಭಿಧೇಯವೂ ಅಲ್ಲದೆ ಇರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಆ ತಿರುಳನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರವೆಂದು ಕರೆದಿದೆ ಎಂದಿಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾವು ಈಗ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರೋಣ.

---

೩. ಆತ್ಮನ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳು

ಈ ದೃಶ್ಯಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಓಮ್ ಎಂಬೀ ಅಕ್ಷರವೇ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. ಒಂದಾನೊಂದು ಅಕ್ಷರವು ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಪಂಚದ ತಿರುಳು ಹೇಗಾದೀತೆಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಸಂಗ್ರಹವಾದ ಪರಿಹಾರವನ್ನೂ ಹೇಳಿರುತ್ತೇನೆ. ಅಕ್ಷರವೆಂದರೆ ವಾಚಕಶಬ್ದವಲ್ಲ ; ಓಮ್ ಎಂಬುದು ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಿಧಾನ ವಲ್ಲ. ಅದು ಅಕ್ಷರವು ಎಂದರೆ - 'ಅಶ್ನುತೇ' ವ್ಯಾಪಿಸಿತ್ತದೆ ಎಂಬರ್ಥವುಳ್ಳ ಶಬ್ದದಿಂದ ಅರಿಯಬೇಕಾದ - ವ್ಯಾಪಕತತ್ತ್ವವು. ಓಮ್ ಎಂಬುದು ಅಭಿಧಾನಪ್ರಪಂಚ, ಅಭಿಧೇಯಪ್ರಪಂಚ - ಈ ಎರಡರ ಒಟ್ಟಿನ ತಿರುಳು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಓಂಕಾರದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಎರಡನೆಯ ಮಂತ್ರದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೆಲುಕುಹಾಕುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಮಂತ್ರವು ಹೀಗಿದೆ :

(ಉಪನಿಷತು)

ಸರ್ವಗ್ಂ ಹ್ಯೇತದ್ಬ್ರಹ್ಮ ಅಯಮಾತ್ಮಾ ಬ್ರಹ್ಮ ಸೋಽಯಮಾತ್ಮಾ
ಚತುಷ್ಪಾತ್ ॥೨॥

'ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ. ಈ ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮವು. ಈ ಆತ್ಮನು ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳುಳ್ಳವನು.'

ಇದೆಲ್ಲವೂ - ಎಂದರೆ ಓಂಕಾರ ಮಾತ್ರವೇ ಎಂದು ಒಂದನೆಯ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿತ್ತಷ್ಟೆ, ಆ ಒಟ್ಟು ಪ್ರಪಂಚವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ **ಬ್ರಹ್ಮವೇ.** ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮಿಗಿಲಾದದ್ದು ; ಯಾವ ಬಗೆಯ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟೂ ಇಲ್ಲದ ಪರಮಾರ್ಥವು. ಹಿಂದಿನ

ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಓಮೆಂಬ ಅಕ್ಷರವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದದ್ದು ಯಾವದೋ ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ತಾರತಮ್ಯವೇನೆಂದರೆ ಒಂದನೆಯ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಮೊದಲು ಓಂಕಾರವೆಂಬ ಅಭಿಧಾನಪ್ರಧಾನ ವಾದ ಮಾತಿನಿಂದ ತಿಳಿಸಿತ್ತು ; ಈ ಎರಡನೆಯ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಅಭಿಧೇಯ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಮಾತಿನಿಂದ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವು ಅಭಿಧಾನವೂ ಅಲ್ಲ, ಅಭಿಧೇಯವೂ ಅಲ್ಲ; ಅದು ಅಭಿಧಾನಾಭಿಧೇಯಗಳ ಒಟ್ಟಿನ ತಿರುಳು ಎಂದು ಆಗಲೆ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅಭಿಧಾನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಶಬ್ದದಿಂದಾಗಲಿ ಅಭಿಧೇಯಪ್ರಧಾನವಾದ ಶಬ್ದದಿಂದಾಗಲಿ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಶಬ್ದಗಳು ಮಾತ್ರ ಕೆಲವು ಅಭಿಧಾನಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಭಿಧೇಯಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಎರಡು ಜಾತಿಯ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಬೇರೆಯ ತೆರನಾದ ಶಬ್ದಗಳೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೇ ಅಲ್ಲವೋ ಅಂಥ ಈ ಅಲೌಕಿಕವಸ್ತುವನ್ನು ಕೂಡ ಯತ್ನವಿಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮ ಭಾಷಾಭಾಂಡಾಗಾರದಲ್ಲಿರುವ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಶಬ್ದದಿಂದಲೇ ಹೇಗೋ ತಿಳಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸುವೆನು. ಹುಡುಗರಿಗೆ ಶಬ್ದರೂಪಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ರಾಮಶಬ್ದವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತಾರಷ್ಟೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ರಾಮಶಬ್ದ'ವೆಂಬ ಮಾತು ಅಭಿಧಾನ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಲಿ ಮನುಷ್ಯನನ್ನಾಗಲಿ ಹೇಳದೆ ಒಂದು ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ರಾಮಃ' ಎಂದರೆ ರಾಮನು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಅದು ದಶರಥನ ಮಗನಾದ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ರಾಮನನ್ನು ಹೇಳುವ ಮಾತು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅಭಿಧೇಯಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರವೆಂಬುದು ಅಭಿಧಾನಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದು; ಅದು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಹೆಸರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿ ಸುವ ಮಾತು. ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನೇ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅಭಿಧೇಯಪ್ರಧಾನ ವಾದದ್ದು. ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವವು ನಿಜವಾಗಿ ಅಭಿಧಾನವೂ ಅಲ್ಲ, ಅಭಿಧೇಯವೂ ಅಲ್ಲ-ಎಂಬಿದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅದನ್ನು ಓಂಕಾರವೆಂಬ ಅಭಿಧಾನ ಪ್ರಧಾಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಿ ಅದನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಅಭಿಧೇಯುಪ್ರಧಾನವಾದ ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಆದ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು? ಎಂದು ನೀವು ಕೇಳಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿದು : 'ಇದೆಲ್ಲವೂ ಓಂಕಾರವು' ಎಂದಿಷ್ಟೇ

ಹೇಳಿದ್ದರೆ ಓಂಕಾರವು ಸರ್ವವಾಚಕವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದಾಗುವದು. 'ಅವರ ಮನೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಹಣವೆಂಬ ಶಬ್ದವೇ ಇದೆ' ಎಂದರೆ ಅವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹಣವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆಯೆಂದೇ ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವೆವು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಭಿಧೇಯವು ಅಭಿಧಾನಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹುಡುಗರಿಗೆ 'ಸಕ್ಕರೆ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದೊಡನೆ ಸಕ್ಕರೆಯೆಂಬ ಮಧುರವಸ್ತುವಿನ ನೆನಪು ಬರುವಂತೆ ನಮಗೆಲ್ಲ ಅಭಿಧಾನಶಬ್ದಗಳು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಅಭಿಧೇಯವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವವು. ಇದರಂತೆ 'ಇದೆಲ್ಲವೂ ಓಂಕಾರವೇ' ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಓಂಕಾರಶಬ್ದ ವಾಚ್ಯವಾದದ್ದೇ ಎಂದರ್ಥವಾಗುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಅದು ವಿವಕ್ಷಿತವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ 'ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ' ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಹೇಳಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವು ಅಭಿಧೇಯ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅಭಿಧಾನದ ಹಂಗು ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಓಂಕಾರ ಶಬ್ದವು ಅಭಿಧಾನಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಅಭಿಧೇಯವನ್ನು ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ ಒಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕೊಡುವಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡೆವಾದರೆ ಅಭಿಧಾನವೂ ಅಲ್ಲದ ಅಭಿಧೇಯವೂ ಅಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವವೇ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಆಗಿದೆ - ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರ, ಬ್ರಹ್ಮ - ಎಂಬೀ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ವಾಚ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸದೆ ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆ. 'ಗಂಗೆಯ ಮೇಲೆ ಹಳ್ಳಿಯಿದೆ ' ಎಂದರೆ ದಡದ ಮೇಲೆ ಹಳ್ಳಿಯಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಈಗ ಒಂದು ಶಂಕೆಯು ತಲೆ ಎತ್ತುತ್ತದೆ. ಅಭಿಧಾನವೂ ಅಲ್ಲದ ಅಭಿಧೇಯವೂ ಅಲ್ಲದ ವಸ್ತುವು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಯಾವದೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವಾದರೂ ಇದೆಯೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಅದು ಮೊದಲು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹತ್ತಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಯಾವದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹತ್ತುವದೋ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಟ್ಟೇ ನಾವು ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ತಿಳಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಅಭಿಧಾನಕ್ಕೆ ಅಭಿಧೇಯವಲ್ಲದಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಾಣುವದು ಎಂದಿಗೂ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಓಂಕಾರವು ಅಭಿಧಾನವೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಭಿಧೇಯವೆಂದೂ ನೀವು ಸಂಕೇತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ಇದೆಲ್ಲವೂ ಓಂಕಾರವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಆಗಿದೆ' ಎಂದಮಾತ್ರದಿಂದ ಓಂಕಾರವು ಅಭಿಧಾನವಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಭಿಧೇಯವಲ್ಲದೆಯೂ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಓಂಕಾರವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಒಂದು

ಶಬ್ದದ ಹೆಸರೋ ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದೂ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಹೆಸರು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಎರಡೂ ಅಭಿಧಾನಗಳೆಂದೇ ಆಯಿತಲ್ಲ! ಹೀಗೆ ಸುತ್ತಿಸುತ್ತಿ ಹೇಳುವದರಿಂದ ಯಾವ ಲಾಭವಾದೀತು? ಸುಂಕದ ಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ಬಂಡಿಯನ್ನು ರಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ದಾರಿಯಿಂದ ಹೊಡೆದುಕೊಂಡು ಹೋದವನೊಬ್ಬನ ಎತ್ತುಗಳು ಅವನು ನಿದ್ರಿಸಿದಮೇಲೆ ಬೆಳಗಿನ ಜಾವಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಸುಂಕದಕಟ್ಟೆಗೇ ಬಂದು ನಿಂತವು - ಎಂದು ಒಂದು ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದೂ ಹಾಗೆಯೇ ಆಯಿತಲ್ಲವೆ ? ಹೆಸರನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೇ ಎರಡು ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಏನಾಯಿತು ?

ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರುವ ಯಾವದೋ ಒಂದು ವಸ್ತುವೆಂದು ಎಣಿಸಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಅದೂ ಒಂದು ಅಭಿಧೇಯವೇ ಆಗಿರಬೇಕು - ಎಂಬ ತರ್ಕವು ಹೊಳೆದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹೊಳೆಯಬಹುದಾದ ಒಂದ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು ಯಾವದಾದರೊಂದು ಹೆಸರಿನಿಂದ ಹೇಳಬಹುದಾದ ವಸ್ತುವೂ ಅಲ್ಲ. ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಅರಿಯಬಹುದೋ ಅದನ್ನು **ಪ್ರಮೇಯ**ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ, ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸೂ ಇರುತ್ತವೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿ ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅಭಿಧಾನವೂ ಇರಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ ಇಂಥ ಪ್ರಮೇಯವಸ್ತುವಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ**ಪ್ರಮಾಣ**ಗಳಿಂದ ಅರಿಯುವದಕ್ಕಾಗಲಿ, ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಹೆಸರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಅರಿಯುವಾತನಿಗೆ **ಪ್ರಮಾತೃ** ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರಮಾತೃವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯುವದು ವೇದಾಂತದ ಪದ್ಧತಿ. ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮವು, ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಆತ್ಮರೂಪವಾದ ತತ್ತ್ವವು ಅಭಿಧಾನವೂ ಅಲ್ಲ, ಅಭಿಧೇಯವೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಭಿಧಾನವು ಪ್ರಮೇಯವಾದ ಅಭಿಧೇಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸಬಲ್ಲದು. ಆತ್ಮನು ಅಭಿಧಾನವನ್ನೂ ಅಭಿಧೇಯವನ್ನೂ ಅರಿಯುವ ವಿಷಯಿ ಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಇವೆರಡಕ್ಕಿಂತಲೂ ವಿಲಕ್ಷಣನೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಾಯಿತು. ಈ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಓಂಕಾರವೆಂಬ ಅಭಿಧಾನಪ್ರಧಾನಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಅಭಿಧೇಯಪ್ರಧಾನಶಬ್ದಕ್ಕೂ 'ಲಕ್ಷ್ಯ'ವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳಿದ್ದು.

ಈಗ ಮತ್ತೊಂದು ಶಂಕೆಯು ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಓಂಕಾರವು

ಅಭಿಧಾನರಾಶಿಯನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಭಿಧೇಯರಾಶಿಯನ್ನೂ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗಿರಲಿ ; ಆತ್ಮನು ಅವುಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವವನೆಂದೂ ಆಗಲಿ. ಆದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವನಿಗೆ ಹೆಸರೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನಬಹುದೆ ? ನೀವು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ 'ಆತ್ಮ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವೇ ಅವನ ಹೆಸರಾಗಬಹುದಷ್ಟೆ? ಹೀಗಿರುವಾಗ 'ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹೆಸರಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು 'ನನ್ನ ತಾಯಿ ಬಂಜೆ' ಎಂಬಂತೆ ತನಗೆ ತಾನೇ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಾಕ್ಯವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ ? ಇನ್ನೊಂದು ಶಂಕೆ. ಈ ಆತ್ಮನು ಅಭಿಧೇಯನಾದರೇನು, ಆಗದಿದ್ದರೇನು ? 'ಇವನೇ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ನಾವು ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ? ಈ ಆತ್ಮನೇ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಯಾರು ತಾನೆ ಹೇಗೆ ಹೇಳಿಯಾರು ?

ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಆತ್ಮಶಬ್ದದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ತಾನು' ಎಂಬರ್ಥವೆಂದು ಆಗಲೆ ಹೇಳಿರುತ್ತೇನೆ. ನಾವೆಲ್ಲರೂ 'ನಾನು, ನಾನು' ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತುವೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು. ಈ ಆತ್ಮವಸ್ತು ಯಾವದೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಗೊತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ. ದೇಹವನ್ನು ಅವಧಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅದು, ಇದು, ನೀನು, ಅವನು - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿದೆ. ಆದರೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ?- ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿದರೆ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ - ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನಾನು ಓಡಾಡುತ್ತೇನೆ, ನೋಡುತ್ತೇನೆ, ಕೇಳುತ್ತೇನೆ, ಆಲೋಚಿಸುತ್ತೇನೆ, ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದನ್ನೂ ನಾವು ಯಾವಾಗಲೂ 'ನಾನು' ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಒಟ್ಟನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು 'ನಾನು' ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡರೂ ಅವುಗಳೊಂದೂ ನಿಜವಾಗಿ ನಾನಲ್ಲವೆಂದು ವಿಚಾರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಈ ದೇಹಾದಿಗಳು ವಾಚ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ ; ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ವಿಲಕ್ಷಣನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ಆತ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಭಿಧೇಯನಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ಆ ಶಬ್ದವು ಸೂಚಿಸುವ ವಸ್ತುವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನೆಂಬುದೂ ಅವನ ಹೆಸರಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ, ಎಂದರೆ ಈ ಆತ್ಮನೇ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವದು ಹೇಗೆ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದು ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದೆಯಷ್ಟೆ ? ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡು-

ಕೊಂಡಮೇಲೆಯೇ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಉತ್ತರವು ದೊರಕುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಈಗ ತೊಡಗಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವದು. ಹಿಂದಿನ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರವೆಂದು ಹೇಳಿದ ಆ ಪರಮಾರ್ಥವಸ್ತುವೂ ಈ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಸಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥವಸ್ತುವೂ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ನಾನು ನಾನು ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವವೇ. ಇದನ್ನೇ 'ಆತ್ಮನು' ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿರುವದು. ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಅಭಿಧಾನವೂ ಅಲ್ಲದೆ, ಅಭಿಧೇಯವೂ ಅಲ್ಲದೆ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಇದೇ ಎಲ್ಲಾ ದೃಶ್ಯಪ್ರಪಂಚದ ತಿರುಳೆಂಬುದನ್ನೂ ನಾವು ಮನಗಾಣಬೇಕಾದರೆ ಈ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳನ್ನೂ ಮನಮುಟ್ಟಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಆತ್ಮನ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳು ಎಂದರೆ ಹಸುವಿನ ನಾಲ್ಕು ಕಾಲುಗಳಂತೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಯಾವ ಅವಯವಗಳೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನೇರಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವ ಅನುಭವಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮೂರು ರಾಶಿಗಳಾಗಿ ಮಾಡಿ, ಆ ಒಂದೊಂದರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಆತ್ಮರೂಪವನ್ನು ಒಂದೊಂದು 'ಪಾದ' ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. 'ಪದ್ಯತೇ ಅನೇನ ಇತಿ ಪಾದಃ' ಯಾವಯಾವ ಸಾಧನದಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ನಾವು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದೋ ಅದದು ಒಂದೊಂದು ಪಾದವೆನಿಸುವದು. ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬರುವ ಆತ್ಮರೂಪ, ಕನಸೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬರುವ ಆತ್ಮರೂಪ, ತನಿನಿದ್ರೆಯೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬರುವ ಆತ್ಮರೂಪ - ಈ ಮೂರೂ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥಾತ್ಮನ ಒಂದೊಂದು ಪಾದವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆತ್ಮನ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವು ಈ ಮೂರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅತ್ಯಂತವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವ ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದವೆಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಆ ನಾಲ್ಕನೆಯದು ಮತ್ತೆ ಯಾವದಾದರೊಂದನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪಾದವೆನಿಸಿರುವ ದಿಲ್ಲ; 'ಪದ್ಯತೇ ಇತಿ ಪಾದಃ' ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಮೂರು ಪಾದಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಅದನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಪಾದವೆನಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಈವರೆಗೆ ಹೇಳಿರುವದೆಲ್ಲವೂ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲುಮಾಡಿರುವ ವಾಚಕರಿಗೆ ಕೂಡಲೆ ಅರ್ಥವಾಗದೆ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ

ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ 'ಇದೇನೋ ಯಾರಿಗೂ ಅರ್ಥವಾಗದ ಒಗಟು' ಎಂದು ಬೇಸರಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಾಗದು. ಈಗ ನಾವು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರ, ಎಂದರೆ ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ನಮಗೂ ತಿರುಳಾಗಿರುವ ಆತ್ಮವಸ್ತುವಿನ ವಿಚಾರ, ಈ ಆತ್ಮವಸ್ತುವು ನಮ್ಮಗ್ಗಳಿಗೇನೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದಲ್ಲ. ನಾನು ನಾನು - ಎಂದು ನಾವು ಅಡಿಗಡಿಗೂ ಹೇಳುತ್ತಿರುವದು ಈ ಆತ್ಮವಸ್ತುವಿನ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ. ಆದರೆ 'ಆತ್ಮವಸ್ತುವೆಂದರೆ ಯಾವದು?' ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾವು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಕೊಂಡಿಲ್ಲ, ಅಷ್ಟೆ. ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಅತ್ಯಂತ ಅವಶ್ಯವಾದ ಸಾಧನವು ಯಾವದೆಂದರೆ **ಅಂತರ್ಮುಖತೆ.** ನಮಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಹೊರಗಿರುವ ದೃಶ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಕುತೂಹಲವಿದೆ, ಅವುಗಳ ನಿಜವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ನಾವು ಹಾತುವರಿಯುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ ; ಆದರೆ ಅವುಗಳ ವಿಚಾರವು ಯಾರಿಗಾಗಿ ಬೇಕು ? ನಮಗೇ ಅಲ್ಲವೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಈವರೆಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೂ ಮಾಡಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರವೆಂದರೆ ಯಾವದೋ ಅಪರಿಚಿತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಚಾರವೆಂದು ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಜವೇನು ? ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನಷ್ಟು ನಮಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿರುವ ವಸ್ತು ಮತ್ತೆ ಯಾವದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ನಾವು ನಮ್ಮ ದೇಹದ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನೋಡುವ ಕುತೂಹಲವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಕಡಿಮೆಮಾಡಿ ನಮ್ಮನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡು ವದಕ್ಕಾಗಿ ಒಳಗಣ್ಣಿನಿಂದ ನಮ್ಮನಮ್ಮೊಳಗೇ ಇಣಿಕಿ ನೋಡುವ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಆಗ ನಮಗೆ ಆತ್ಮನೆಂಬ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ವಿಷಯಗಳು ಗೋಚರವಾಗುವವು.

ಮಾಂಡೂಕ್ಯದ ಎರಡು ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರ ಸಾರವು ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ ಇಳಿಯಿತು ; ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಅಭಿಧಾನ, ಅಭಿಧೇಯ - ಎಂಬ ಎರಡು ರಾಶಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವದು. ಈ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಅಭಿಧೇಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅದರ ತಿರುಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವದೊಂದು ಅಭಿಧೇಯವಾದರೂ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಕಡಲನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವ ಒಂದು ತೊಟ್ಟು ನೀರಾಗಿರುವದು. ದೃಶ್ಯಪ್ರಪಂಚದ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಅಭಿಧೇಯಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಅಭಿಧಾನಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದುಗೂಡಿಸಿ ಅದರ ತಿರುಳನ್ನು ಓಂಕಾರವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವದೊಂದು ಹೆಸರಾದರೂ ಈ ಓಂಕಾರವನ್ನು

ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವ ಒಂದು ಪುಡಿಹೆಸರಾಗಿರುವದು. ಹೀಗೆ ಅಭಿಧಾನಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಜಗತ್ತಿನ ತಿರುಳನ್ನು ಓಂಕಾರವೆಂದೂ ಅಭಿಧೇಯಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಆ ತಿರುಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೂ ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ಕರೆಯಬಹುದಾದರೂ ಆ ತಿರುಳು ನಿಜವಾಗಿ ಅಭಿಧಾನವೂ ಅಲ್ಲದೆ, ಅಭಿಧೇಯವೂ ಅಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಮಹಾತತ್ತ್ವವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮಹಾತತ್ತ್ವವು ನಮಗೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪರಿಚಯವಾಗಿರುವ ಯಾವದೊಂದು ಪ್ರಮೇಯವಾದ ಅಭಿಧೇಯವನ್ನಾಗಲಿ ಅದರ ಅಭಿಧಾನವನ್ನಾಗಲಿ ಹೋಲುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ **ಅಲೌಕಿಕ** ಎಂದರೆ ಲೋಕವನ್ನು ಮೀರಿದ್ದು ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಅದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ಮೀರಿದೆ ಎನ್ನುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿದೆ, ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದ್ದು ಈ ಎಲ್ಲದರ ತಿರುಳಾಗಿದೆ.

ಈ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ನಾವು 'ನಾನು ನಾನು' ಎಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದರ ತಿರುಳನ್ನು, ಸಂಶಯವಿಲ್ಲದಂತೆ ಯಾವ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಉಳಿಯದಂತೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ, ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ತನಿನಿದ್ರೆ - ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಒಬ್ಬನೇ ಇರುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ನಿಃಸಂದಿಗ್ಧವಾದ ಅನುಭವವು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಇದೆ; ಆದರೆ ಈ ಮೂರು ಅನುಭವಗಳೂ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರಿಸುತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದೇ ತೋರುತ್ತಿದೆ. ಇದೇಕೆ ? ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಮಾನವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಯಾವದು ? ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತೋರುತ್ತಿರುವ ವಿಶೇಷರೂಪಗಳು ಯಾವವು ? ಈ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಗೆ ಕಾರಣವೇನು ? ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನಿಗೂ ನಮಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ? ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಈ ಎಲ್ಲಾ ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ತಿರುಳು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಏನು ಆಧಾರವಿದೆ ?- ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ನಾವು ಸಾವಧಾನವಾಗಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಇನ್ನೆರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಈ ವಿಚಾರದ ಮೊದಲಲ್ಲಿಯೇ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳೆಂಬ ಮೂರೇ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ದೇಕೆ? ಇನ್ನೂ ಬೇರೆಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ವಿಚಾರವು

ಅಪೂರ್ಣವೆನಿಸದೆ ? ಇದೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ನಮ್ಮನಮ್ಮ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಕೊಂಡ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವೆವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು ?- ಇದು ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೂ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಇನ್ನು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವೆನು.

---

೪. ವೈಶ್ವಾನರನೆಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಪಾದ

ಇದೆಲ್ಲವೂ - ಎಂದರೆ ಭೂತಭವಿಷ್ಯದ್ವರ್ತಮಾನಗಳೆಂಬ ಕಾಲತ್ರಯದಲ್ಲಿರುವದು, ಈ ಕಾಲತ್ರಯವನ್ನು ಮೀರಿರುವದು ಎಂಬ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಪಂಚವೂ - ಓಂಕಾರ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮಎಂಬ ಮಾತುಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುವ ಲಕ್ಷ್ಯವಸ್ತುವು. ಆ ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ತಿರುಳಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವವು ಹೆಸರೂ ಅಲ್ಲ; ಹೆಸರಿಸುವ ವಸ್ತುವೂ ಅಲ್ಲ; ಅದು ಅಭಿಧಾನಾಭಿಧೇಯಗಳೆರಡನ್ನೂ ಮೀರಿರುವದಾಗಿದೆ. ಆ ತತ್ತ್ವವು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಆತ್ಮನಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳಿವೆ ; ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ತನಿನಿದ್ರೆ - ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿರುವಂತೆ ತೋರುವ ಆತ್ಮನ ಮೂರು ರೂಪಗಳೇ ಸಾಧನರೂಪವಾಗಿರುವ ಮೂರು ಪಾದಗಳು; ಅವುಗಳಿಂದ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವೇ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದವು. ಇದಿಷ್ಟನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಈಗ ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಷ್ಟೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾದ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆ ಸೂಚಿಸಿದ್ದೆನು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಯಾವದೆಂದರೆ, ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಈ ಮೂರೇ ಅಲ್ಲದೆ ಮದ, ಮೂರ್ಛೆ, ಸನ್ನಿ, ಸಾವು - ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಇವೆಯಲ್ಲವೆ ? ಹೀಗಿರುವಾಗ ಈ ಮೂರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಎಲ್ಲಾ ಅನುಭವಗಳನ್ನೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವು ಇಷ್ಟೆ: ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಎಷ್ಟೆಂಬುದನ್ನು ಲೆಕ್ಕಹಾಕಿ ನೋಡುತ್ತಿಲ್ಲ ; ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಂದಾಗುವ ಅನುಭವಗಳ ಬಗೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಿದೇವೆ. ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯದ ತನಿನಿದ್ರೆ, ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಾಣುವ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳು - ಇವನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದಮೇಲೆ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯ ಅನುಭವವಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಇರುವ ಸಂಭವವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಏನಾದರೊಂದನ್ನು ಕಾಣುವದು,

ಕಾಣದಿರುವದು - ಇವೆರಡಕ್ಕಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಅನುಭವುಳ್ಳ ಮತ್ತೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೇಗೆತಾನೆ ಕಾಣಲಾದೀತು ? ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಮಿಕ್ಕ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬೇರೆಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಕೈ ಬಿಟ್ಟರೆ ವಿಚಾರವು ಅಪೂರ್ಣವಾಗುವದೆಂಬ ಅಂಜಿಕೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದೆ. ನಮ್ಮನಮ್ಮ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿಕೊಂಡಮಾತ್ರದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದ ಪರಮಾರ್ಥವು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯ ಬಂದೀತು ?- ಎಂಬುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಮಾಂಡೂಕ್ಯದ ಮೂರನೆಯ ಮಂತ್ರದ ವಿವರಣೆಯಿಂದಲೇ ಉತ್ತರವು ಸಿಕ್ಕುವದರಿಂದ ಈಗ ಆ ಮಂತ್ರದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವೆನು.

(ಉಪನಿಷತ್ತು)

ಜಾಗರಿತಸ್ಥಾನೋ ಬಹಿಃಪ್ರಜ್ಞಃ ಸಪ್ತಾಂಗ ಏಕೋನವಿಂಶತಿ ಮುಖಃ ಸ್ಥೂಲಭುಗ್ ವೈಶ್ವಾನರಃ ಪ್ರಥಮಃ ಪಾದಃ ॥೩॥

ಜಾಗರಿತವೆಂಬ ಸ್ಥಾನವುಳ್ಳವನೂ ಬಹಿಃಪ್ರಜ್ಞನೂ ಸಪ್ತಾಂಗನೂ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಮುಖವುಳ್ಳವನೂ ಸ್ಥೂಲಭೋಗವುಳ್ಳವನೂ ಆದ ವೈಶ್ವಾನರನು ಒಂದನೆಯ ಪಾದವು.

ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸಾವಧಾನವಾಗಿ ನಾವು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. **ಜಾಗರಿತ**ವೆಂಬ ಸ್ಥಾನವುಳ್ಳ ವೈಶ್ವಾನರನು ಒಂದನೆಯ ಪಾದವು. ಜಾಗರಿತವೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರವು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಎಚ್ಚರವೆಂದು ಹೆಸರು. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಅವಸ್ಥೆ ಎಂಬುದನ್ನು 'ಸ್ಥಾನ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಕರೆದಿದೆ. ಸ್ಥಾನವೆಂದರೆ ಓಡಾಡುತ್ತಿರುವವನು ನಿಲ್ಲುವ ಸ್ಥಳ. ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ - ಇವುಗಳೇನೂ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಸ್ಥಾನ'ಗಳಲ್ಲ; ರೈಲುಕಂಬಿ ಗಳಮೇಲೆ ಹೊಗೆ ಗಾಡಿಯು ಓಡುತ್ತಾ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುವ 'ಸ್ಟೇಷನ್ನು'ಗಳಂತೆ ಜೀವನು ಒಂದು ಸ್ಥಾನದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ನಿಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ; ಜೀವನಿಗೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ - ಎಂಬ ಮೂರು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಅನುಭವಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಇನ್ನು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ 'ಅವಸ್ಥೆ' ಎಂಬ ಮಾತೂ ಈ ಮೂರು ಅನುಭವ ಗಳಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಹುಡುಗನು ಮುದುಕನಾದಂತೆ ಅಥವಾ ಕಾಯಿ ಹಣ್ಣಾದಂತೆ ಮಾರ್ಪಟ್ಟು ಜೀವನು ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು

ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟನ್ನು ಮರೆಯದೆ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ 'ಅವಸ್ಥೆ'ಗಳೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೇ ಈ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಕರೆಯುವದರಲ್ಲೇನೂ ಅಪಾಯವಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಜಾಗರಿತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು **ಬಹಿಃಪ್ರಜ್ಞನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ**, ಎಂದರೆ ಹೊರ ಅರಿವು ಇರುವವನಂತೆ ತೋರುತ್ತಾನೆ. ಹೊರಗೆ ಇರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಅರಿಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದಲ್ಲವೆ, ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ ?

ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ **ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ದ್ವಾರ**ಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಶ್ರೋತ್ರಾದಿಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಐದು, ವಾಗಾದಿಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಐದು, ಪ್ರಾಣಾದಿಗಳು ಐದು, ಮನೋಬುದ್ಧ್ಯಹಂಕಾರಚಿತ್ತಗಳೆಂಬ ಅಂತಃಕರಣ ಚತುಷ್ಟಯವು ನಾಲ್ಕು - ಹೀಗೆ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ದ್ವಾರಗಳಿಂದ ಹೊರಗಿನ ದೃಶ್ಯ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವಂತೆ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವ ವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ 'ಹೊರ ಅರಿವು ಇರುವವನಂತೆ', 'ಸಂಬಂಧವಿರುವಂತೆ'- ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ನಾನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವದನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿದ ಓದುಗರು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಹೀಗೆಂದು ಕೇಳುವರು : ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಹೊರ ಅರಿವು ಇದ್ದೇ ಇದೆ, ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ನಮಗೂ ಈ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ದ್ವಾರಗಳ ಮೂಲಕ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ 'ಅಂತೆ' ಎಂದು ಅಭೂತಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮಾತನ್ನು ಏತಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತೀರಿ ?- ಎಂದು ಅವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವದು ಖಂಡಿತ. ಅದಕ್ಕೆ ನನ್ನ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ : ನಮ್ಮಗಳಿಗೆ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದ ಅರಿವು ಇರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದು ನಿಜ; ಹಾಗೆಯೇ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇದು ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆ; ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೀಗಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೇ ಶ್ರುತಿಯು ಬಂದಿದೆ. ನಾನು 'ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ಒಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಈಗ ಎಚ್ಚತ್ತು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಹಾಕುವದಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪ್ರಕೃತಮಂತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ - ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಘಾತಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವ ಜ್ಞಾತೃವಲ್ಲ ; ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಇವನು **ವೈಶ್ವಾನರನು**, ಎಂದರೆ ವಿಶ್ವ(ಎಲ್ಲಾ

ಜಗತ್ತಿನ)ನರನು (ಆತ್ಮನು)- ಎಂದು ಹೆಸರಿನಿಂದಲೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳು ನಮಗೆ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿಲ್ಲ ; 'ಕೆಂಪು ಗಡಿಗೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣವು ಗಡಿಗೆಗೇ ಹತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಇವು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕೇ ಹತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ನಾವು ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ನಿಜವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪರು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ 'ಹೊರ ಅರಿವು ಇರುವವನಂತೆ', 'ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವಂತೆ' - ಎಂದು 'ಅಂತೆ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಜಾಗರಿತಾನುಭವವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈಗ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ 'ವೈಶ್ವಾನರ' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ **'ಸಪ್ತಾಂಗನು'** ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವೆನು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ 'ವೈಶ್ಯಾನರವಿದ್ಯೆ' ಎಂಬ ಉಪಾಸನೆಯ ವಿಷಯವನ್ನು ವಾಚಕರಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಪರಿಚಯಮಾಡಿ ಕೊಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾಚೀನಶಾಲನೆಂಬ ಉಪಮನ್ಯುವಿನ ಮಗನು, ಸತ್ಯಯಜ್ಞನೆಂಬ ಪುರುಷನ ಮಗನು, ಇಂದ್ರದ್ಯುಮ್ನನೆಂಬ ಭಾಲ್ಲವಿಯ ಮಗನು, ಜನನೆಂಬ ಶರ್ಕರಾಕ್ಷನ ಮಗನು, ಬುಡಿಲನೆಂಬ ಅಶ್ವತರಾಶ್ವನ ಮಗನು, ಉದ್ದಾಲಕನೆಂಬ ಅರುಣನ ಮಗನು - ಎಂಬ ಆರು ಜನರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮೊಳಗೆ ನಮ್ಮಗಳ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವದು - ಎಂಬ ವಿಷಯವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರು ಉದ್ದಾಲಕನ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಅಶ್ವಪತಿ ಎಂಬ ರಾಜನ ಬಳಿಗೆ ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಬಂದರು.

ಅವರು ಅರಸನ ಬಳಿಗೆ ಬರುವದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆಯೇ ವೈಶ್ವಾನರ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಪೂರ್ಣಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅವರು ಅರಿತುಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ವೈಶ್ವಾನರನೆಂದರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವವನೆಂದು ಅರ್ಥ. ಆದರೂ ಅವರು ವಿಶ್ವದ ಒಂದೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಭಾಗವನ್ನೇ ವಿಶ್ವವೆಂದು ಎಣಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನೇ ವೈಶ್ವಾನರಾತ್ಮನೆಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ದ್ಯುಲೋಕವೇ ವೈಶ್ವಾನರನೆಂದು ಒಬ್ಬನು, ಆದಿತ್ಯನೇ ಆ ವೈಶ್ವಾನರನೆಂದು ಇನ್ನೊಬ್ಬನು, ವಾಯುವೇ ವೈಶ್ವಾನರನೆಂದು ಮೂರನೆಯವನು ; ಆಕಾಶವೇ ಆ ಆತ್ಮನೆಂದು ನಾಲ್ಕನೆಯವನು, ಅಪ್ಪೇ ವೈಶ್ವಾನರನೆಂದು ಐದನೆಯವನು, ಪೃಥಿವಿಯೇ ವೈಶ್ವಾನರನೆಂದು ಮತ್ತೊಬ್ಬನು

- ಹೀಗೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬನು ಒಂದೊಂದು ವಿಧವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಅವರು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಆ ಒಂದೊಂದೂ ವ್ಯಾಪಕತತ್ತ್ವವೇ ಸರಿ. ಆ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಆತ್ಮನೇ ವೈಶ್ವಾರನೆಂಬ ಭಾವನೆಯೂ ದೊಡ್ಡದೇ ಸರಿ. ಆದರೂ ವೈಶ್ವಾನರನೆಂಬ ಹೆಸರಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಇರಬೇಕಾದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದನ್ನೇ ಆತ್ಮನ ವಿಶೇಷವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು ? ಅವಯವವನ್ನೇ ಪೂರ್ಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದೆ ? ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ರಾಜನು ಅವರನ್ನು ನೀವು ವೈಶ್ವಾನರನ ಒಂದೊಂದು ಅವಯವವನ್ನೇ ಪೂರ್ಣವೈಶ್ವಾನರನೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಕೊಂಡಿದೀರಿ ; ಆನೆಯ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಆನೆಯೆಂದು ಎಣಿಸಿಕೊಂಡು ಆನೆ ಕಂಬದ ಹಾಗಿದೆ, ಮೊರದ ಹಾಗಿದೆ - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಹುಟ್ಟುಕುರುಡನಂತೆ ನೀವೂ ವೈಶ್ವಾನರನನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೆ ಉಪಾಸನೆಮಾಡುತ್ತಿದ್ದದ್ದರಿಂದ ನಿಮಗೆ ವೈಶ್ವಾನರನ ಅಪಚಾರದಿಂದ ಕೆಟ್ಟಫಲವಾದರೂ ಆಗಬಹುದಾದ ಸಂಭವವಿತ್ತು. ನಿಜವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ ಕೇಳಿರಿ. ಈ ವೈಶ್ವಾನರಾತ್ಮನಿಗೆ ದ್ಯುಲೋಕವು ನಡುನೆತ್ತಿ, ಆದಿತ್ಯನು ಚಕ್ಷುಸ್ಸು, ವಾಯುವು ಪ್ರಾಣವು, ಆಕಾಶವು ಶರೀರವು, ಅಪ್ಪು ಮೂತ್ರಸಂಗ್ರಹಸ್ಥಾನವು, ಪೃಥಿವಿಯು ಪಾದಗಳು, ಆಹವನೀಯಾಗ್ನಿಯೇ ಮುಖ - ಎಂದು ಹೇಳಿದನು. ಯಾವನು ಹೀಗೆ ಈ ಸಪ್ತಾಂಗಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ವೈಶ್ವಾನರನನ್ನು ತನ್ನ ಆತ್ಮನೆಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುವನೋ ಅವನಿಗೆ ಸರ್ವಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವದು ; ಅವನು ಎಲ್ಲರ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವನು ; ಎಲ್ಲರ ಭೋಗವೂ ಅವನದೇ ಆಗಿರುವದು - ಎಂದು ಉಪಾಸನೆಯ ಫಲವನ್ನೂ ಉಪದೇಶಿಸಿದನು.

ಈ ಕಥೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯು 'ಸಪ್ತಾಂಗನು' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ಸೂಚಿಸಿ ವೈಶ್ವಾನರಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಮಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ವೈಶ್ವಾನರನ ಉಪಾಸನಾಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಈ ಸಪ್ತಾಂಗಗಳು ಅವನಿಗೆ ವಿಶೇಷಣಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವದರಿಂದ ಈ ಸಪ್ತಾಂಗಗಳು ಆತ್ಮನ **ಉಪಾಧಿ**ಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. **ವಿಶೇಷಣವೆಂದರೆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಧರ್ಮವು ; ಉಪಾಧಿಯೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಪರಿಚಯಮಾಡಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಅದರೊಡನೆಯೇ ಇರುವ ಸಾಧನವು.** ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕೆಂಪೆಂಬ ಬಣ್ಣವು ದಾಸಿವಾಳದ ಹೂವಿಗೆ ವಿಶೇಷಣವು ; ಗಡಿಗೆಯು

ತನ್ನೊಳಗಿನ ಬಯಲಿಗೆ ಉಪಾಧಿಯು. ಈ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಂಪು ಹೂವಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗಡಿಗೆಯು ಆಕಾಶವನ್ನು ತೋರಿಸುವಮಟ್ಟಿನ ಸಾಧನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ವೈಶ್ವಾನರನೆಂಬ ಜಾಗರಿತಸ್ಥಾನದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದ್ಯುಲೋಕಾದಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಿದ ವಿಶ್ವವು ಉಪಾಧಿಯು ; ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ವಿಶ್ವ(ಪ್ರಪಂಚ)ವನ್ನೆಲ್ಲ ನೇರಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವ **ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯ**ವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ **ವೈಶ್ವಾನರ**ನೆಂದು ಕರೆದಿದೆ - ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ನಾವು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದಮಾತ್ರದಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಪಂಚದ ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಹೇಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಂತೆ ಆದೀತು ?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಈಗ ಉತ್ತರವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ **ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿ**ಯಿಂದ ನಾವು ವಿಶ್ವದ ಒಂದು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಅಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ ; ಆದರೆ **ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿ**ಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೇ ಸೇರಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಪಂಚದೊಳಗೇ ಹೊರಗೆ ಕಾಣುವ ಬಹಿರ್ವಿಷಯಗಳೂ ಒಳಗೆ ಕಾಣುವ ಇಂದ್ರಿಯಾಂತಃಕರಣ ಗಳ ಅನುಭವಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಒಟ್ಟು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ವೈಶ್ವಾನರನ ಉಪಾಧಿಯೆಂದು ಅರಿಯಬೇಕು ಎಂಬುದು ಮಂತ್ರದ ಆಶಯ.

ಎಚ್ಚರದ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಎರಡು ಬಗೆಯ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಬಹುದೆಂಬುದು ವಾಚಕರಿಗೆ ಈಗ ಹೊಳೆದಿರಬೇಕು. ನಾನು ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯ ಮನಸ್ಸುಗಳೆಂಬ ಸಂಘಾತಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದವನು ; ಈಗ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯ ಗಳನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆ, ಕನಸಿನಲ್ಲಾಗಲಿ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಅನುಭವವು ನನಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಲೌಕಿಕರ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಮಾಡಿದ ಪರೀಕ್ಷೆ. ಈ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಹತ್ತರ ಕೂಡೆ ಇರುವ ಹನ್ನೊಂದನೆ ಯವನು ; ಅಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅಗಣಿತಜೀವರುಗಳೂ ನನ್ನಂತೆಯೇ ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಎಚ್ಚರಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವರು ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ನಿಜವಾದರೆ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತನಗೆತಾನೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ; ನಾನೂ ನನ್ನಂಥ ಅನೇಕ ಜೀವರುಗಳೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದು ಜೀವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಆ ಬಳಿಕ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಸಾಯುತ್ತಿರುವೆವು - ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುವದು. ವ್ಯವಹಾರದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಸಾಕಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಇದು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾನು ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚವು ನನ್ನ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಸೇರಿರಬೇಕೇ ಹೊರತು ನಾನು ಎಚ್ಚರವಾಗಿಲ್ಲದಾಗಲೂ ತನಗೆತಾನೇ ಇರುತ್ತದೆ - ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮ್ಮ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಿದ್ದಿ ನಿಜದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ : ನೀವು ನಿಜವಾಗಿ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಂಘಾತಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದವರಲ್ಲ. ನಿಮಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಮನಆದಿದ್ವಾರಗಳು ಅರಿವಿಗೆ ಸಾಧನಗಳೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕೂಡ ನೀವುನೀವೇ ಮತ್ತೇತರ ಸಹಾಯವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವಿರಿ. ನನ್ನೊಳಗಿನ ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳ ಅನುಭವಗಳು, ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳು - ಎಂದು ವಿಭಾಗ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವದಕ್ಕೆ ಶರೀರವೇ ನಾನೆಂಬ ಅವಿದ್ಯಾವಾಸನೆಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೀವು ನಿತ್ಯಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪರಾಗಿರುತ್ತೀರಿ ; ನಿಮ್ಮ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಈ ಅರಿವಿನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಈ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದ ಬಾಹ್ಯಾಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ (ಹೊರಗಿನ ಒಳಗಿನ) ಎಲ್ಲಾ ಭಾವಗಳನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವಿರಿ. ನಾನು ವೈಶ್ವಾನರನೇ - ಎಂಬ ನಿಜವಾದ ಅರಿವನ್ನು ಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಿರಿ ; ಹಾಗಾದರೆ ನೀವು ಜಾಗರಿತಸ್ಥಾನದ ಆತ್ಮನ ನಿಜವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುವದು.

ಶಾಸ್ತ್ರವು ಉಪದೇಶಿಸುವ ಈ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ನಾನು ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಆತ್ಮರುಗಳು - ಎಂಬುವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಈ **ವೈಶ್ವಾನರನೇ** ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನು. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಇವನೊಬ್ಬನೇ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಆತ್ಮನು ; ಈ ಅವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಅವುಗಳ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವದೂ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ದ್ವಾರಗಳಿಂದ ಹೊರಗಿನ ಸ್ಥೂಲವಿಷಯಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸುತ್ತಿರುವದೂ ಅವರು ಹುಟ್ಟಿ ಬದುಕಿದ್ದು ಮೈಗರೆಯುತ್ತಿರುವದೂ ಈ ವೈಶ್ವಾನರನ ಸಂನಿಧಿಯಲ್ಲಿ, ಈತನು ಕೊಟ್ಟ ಶಕ್ತ್ಯುತ್ಸಾಹಗಳಿಂದಲೇ. ಈ ವೈಶ್ವಾನರಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಸ್ವತಂತ್ರರಾದ, ಜೀವರುಗಳು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ವೈಶ್ವಾನರವಿದ್ಯೆ'ಯಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿದ ಸಪ್ತಾಂಗಗಳೆಲ್ಲವೂ ಇವನಿಗೆ **ಉಪಾಧಿ** ಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ ; ಎಂದರೆ ಇವನನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ, ಇವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳಲ್ಲ. ಈ ಉಪಾಧಿಗಳು ಇವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತಾವುತಾವೇ ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ನಾವು ಎಂದೂ ಕಂಡಿಲ್ಲ; ಅವುಗಳು ಹಾಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರಲೂ ಆರವು. ಇವನೇ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವದರಿಂದ 'ವೈಶ್ವಾನರ'ನೆಂದು

ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ವೈಶ್ವಾನರನೇ 'ಸರ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ! ಈ ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮವು' ಎಂದು ಎರಡನೆಯ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ **ಪರಮಾರ್ಥಾತ್ಮನ ಒಂದನೆಯ ಪಾದವು.**

ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ತನಿನಿದ್ರೆ - ಎಂಬಿವು ಮೂರೂ ಆತ್ಮನ ಅನುಭವಗಳೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಿಂದಲಾದರೂ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬಹುದು. ಆದರೂ ಜಾಗರಿತಸ್ಥಾನದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಮೊದಲು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಔಚಿತ್ಯವಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ : ಈ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಮುಂದಿನ ಎರಡು ಪಾದಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಭಿಮಾನವಿದೆ; ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಸ್ತ ಲೌಕಿಕಶಾಸ್ತ್ರೀಯವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ ; ಇದರಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಹೊರಗಿನ ಮತ್ತು ಒಳಗಿನ ಪ್ರಪಂಚವೇ ನಮಗೆ ಸತ್ಯವೆಂದು ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ, ಅದರ ಅರಿವೇ ನಮಗೆ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜಾಗರಿತಾವಸ್ಥೆಯ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಮಗಿರುವ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮೊದಲು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯು ವೈಶ್ವಾನರಾತ್ಮನನ್ನು ಒಂದನೆಯ ಪಾದವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಈಗ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಶ್ರುತಿಯ ಉಪದೇಶದಿಂದ ತಿಳಿದುಬಂದಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ ನೋಡೋಣ. (೧) ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಮನಸ್ಸುಗಳೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲೆ ಕಟ್ಟಾಗಿವೆ, ನಾವು ಈ ಕಾರ್ಯಕರಣಸಂಘಾತಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳವರು- ಎಂಬ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೈ ಬಿಡಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ದೃಶ್ಯಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೇ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಎಚ್ಚರವಾಗಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಅದು ಎಂದಿಗೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ನಮಗೆ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ (ನಮ್ಮೊಳಗಿನ ಇಂದ್ರಿಯಾಂತಃಕರಣಗಳ ಗುಂಪು), ಆಧಿಭೌತಿಕ (ಹೊರಗೆ ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ದೃಶ್ಯಗಳ ಗುಂಪು), ಆಧಿದೈವಿಕ (ಮೇಲೆ ಇರುವ ದ್ಯುಲೋಕವೇ ಮುಂತಾದ ದೈವಿಕ ದೃಶ್ಯಗಳು)- ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಸೇರಿರುವ ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚವೇ ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಶರೀರದಂತೆಯೇ ನಮಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಕೊಂಡು, ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ

ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (೨) ನಾವು ವಿಕಾರಗಳುಳ್ಳ ಜ್ಞಾತೃಸ್ವರೂಪರಲ್ಲ, ಕರ್ತೃ-ಭೋಕ್ತೃ ಸ್ವರೂಪರಲ್ಲ ; ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಬೇಕಾದವುಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲೂ ಬೇಡವಾದವುಗಳನ್ನು ದೂರವಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಇರುವ ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿಪರವಶರಲ್ಲ. ಈ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಪ್ರಪಂಚವನ್ನೆಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಚೈತನ್ಯದಿಂದಲೇ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳವರು ನಾವು. (೩) ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸ್ಥೂಲವಿಷಯಗಳ ಅರಿವು, ಅವುಗಳ ಭೋಗ - ಇವುಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಗಂಟುಬಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಗಂಟು ಬಿದ್ದಿರುವಂತೆ ತೋರುವದು ನಾವು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಜ್ಞಾತೃವೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದು ಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ. (೪) ಈ ನಮ್ಮ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಸಂಘಾತಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವ ಅನೇಕರು ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳು ಇರುತ್ತಾ ರೆಂದು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವದೂ ನಾವು ಜ್ಞಾತೃ ಸ್ವರೂಪರೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದು ಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದಲೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಲ್ಪಿತಾತ್ಮರುಗಳಿಗೂ ಒಬ್ಬನೇ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನಿರುತ್ತಾನೆ ; ಅವನೇ ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರವನ್ನೆಲ್ಲ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನು. (೫) ಎಚ್ಚರ ದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಆತ್ಮನ ಸಂನಿಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ತೋರುತ್ತಿರುವದು ; ತನ್ನ ಬಗೆಬಗೆಯ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಜೀವಿಸಿರುವದು. (೬) ಈ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಕಾರವೂ ಇಲ್ಲ ; ಅವನು ಸ್ಥೂಲವಿಷಯಗಳ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಿರುವ ಅಂತಃಕರಣದ ಅರಿವನ್ನೆಲ್ಲ ಅರಿಯುತ್ತಿದ್ದಾನಾದರೂ ಆ ಅರಿವೆಂಬು ದೇನೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಒಂದಾನೊಂದು ವಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. (೭) ಈ ಆತ್ಮನು **ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಯು,** ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ - ಸೂರ್ಯನು ತನ್ನ ಪ್ರಕಾಶದಿಂದ ಭೂಮಂಡಲವನ್ನೆಲ್ಲ ಮತ್ತೊಂದು ಸಹಾಯವನ್ನು ಬಯಸದೆ ನೇರಾಗಿ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವಂತೆ - ಜಾಗ್ರತ್ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೆಲ್ಲ ನೇರಾಗಿ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಸ್ಥೂಲವಿಷಯ ಗಳನ್ನು ಎಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳನ್ನು - ಅರಿಯುವ ಅರಿವನ್ನು ಇವನು ಹೀಗೆ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ **ಸ್ಥೂಲಭೋಗ**ವುಳ್ಳವನು ಎನ್ನಬಹುದಾಗಿದೆ. (೮) ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ಥಾನವನ್ನೆಲ್ಲ ಇವನು ತನ್ನ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ವಿಷಯೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅವನು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ಥಾನವೆಂಬುದೇ ಅವನ ಚೈತನ್ಯದ ಬೆಳಕನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡು ತೋರುವದರಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾರೂಪದಿಂದ, ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಣೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಲಿ

ತೋರಿಸದೆ, ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿ ಹೇಳಿರುವ ಈ ಎಂಟು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಾಚಕರು ತಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಒರೆಗಲ್ಲಿಗೆ ತಿಕ್ಕಿನೋಡಬೇಕು. ಜಾಗ್ರತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾತೃರೂಪಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಸ್ವರೂಪನಾದ ವೈಶ್ವಾನರನನ್ನು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಹಳ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. **ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಈ ಆತ್ಮನ ಅರಿವು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಈ ಅರಿವು ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ.** ಆದರೆ ವೇದಾಂತವಿಚಾರಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಅರಿವಿಗೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವಿರುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ನಾನು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಮುಂದಿನ ಪಾದಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತರಲಿರುವೆನು.

---

೫. ತೈಜಸನೆಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಾದ

ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಈವರೆಗೆ ಬರೆದಿರುವ ಸಂದೇಶಗಳನ್ನು ವಾಚಕರು ಸಾವಧಾನವಾಗಿ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಓದಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಅಸಾಧಾರಣವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನು ಇಷ್ಟಿಷ್ಟಾಗಿ ದಿಗ್ದರ್ಶನಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಅಭಿಧಾನಭಿಧೇಯಗಳೆರಡನ್ನೂ ಮೀರಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅಭಿಧಾನ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಓಂಕಾರವೆಂದೂ ಅಭಿಧೇಯಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದರೂ ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಅಭಿಧಾನವೂ ಅಲ್ಲ, ಅಭಿಧೇಯವೂ ಅಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಓಂಕಾರವೆಂದು ಕರೆದಾಗಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಕರೆದಾಗಲೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯದಿರಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವದೆಂದೂ ಆದರಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ ಯೆಂದೂ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಒಂದು ಪಂಗಡವಾಗಿಯೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಆತ್ಮನ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಪಂಗಡವಾಗಿಯೂ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಮೊದಲನೆಯ ಮೂರು ಪಾದಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಈವರೆಗೆ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯ ವೈಶ್ವಾನರಪಾದದ ವಿಷಯವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ವಾಚಕರು ಅದನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಓದಿ ಈಗ ವಿವರಿಸುವ ಎರಡನೆಯ ಪಾದದ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಅಣಿಯಾಗಬೇಕು.

ಎರಡನೆಯ ಮಂತ್ರವು ಹೀಗಿದೆ :

(ಉಪನಿಷತ್ತು)

ಸ್ವಪ್ನಸ್ಥಾನೋಽನ್ತಃಪ್ರಜ್ಞಃ ಸಪ್ತಾಂಗ ಏಕೋನವಿಂಶತಿಮುಖಃ
ಪ್ರವಿವಿಕ್ತಭುಕ್ ತೈಜಸೋ ದ್ವಿತೀಯಃ ಪಾದಃ ॥೪॥

ಸ್ವಪ್ನವೆಂಬ ಸ್ಥಾನವುಳ್ಳವನೂ ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞನೂ ಸಪ್ತಾಂಗನೂ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಮುಖವುಳ್ಳವನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮಭೋಗವುಳ್ಳವನೂ ಆದ ತೈಜಸನು ಎರಡನೆಯ ಪಾದವು.

ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಥಾನವೆಂದರೆ ಅವಸ್ಥೆ. ಅವಸ್ಥೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮನದಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸ್ವಪ್ನವೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯು ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ಒಂದಾನೊಂದು ಅನುಭವ. ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಸ್ವಪ್ನಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನು ಬರುತ್ತಾನೆಂದಾಗಲಿ, ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿದ್ದ ಆತ್ಮನ ರೂಪವು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾಯಿ ಹಣ್ಣಾದಂತೆ ಪರಿಣಮಿಸಿರುತ್ತದೆಯೆಂದಾಗಲಿ, ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಅನುಭವವು ಹೇಗೆ ಆಗುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅದೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಕನಸೆಂಬ ಅನುಭವವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೆ.

ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು **ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞ**ನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಎಂದರೆ ಒಳ ಅರಿವು ಇರುವವನಂತೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ನಮ್ಮೊಳಗೇ ಕನಸನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ ಎಂದಲ್ಲವೆ, ಎಲ್ಲರೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ ? ಆಗ ನಮಗೂ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವದಿಲ್ಲ ; ನಾವುನಾವು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರೇ ನಮ್ಮನಮ್ಮ ಒಳಗಡೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಏನೇನೋ ವಿಚಿತ್ರ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯಜನರೆಲ್ಲರ ಭಾವನೆ.

ಇಲ್ಲಿ 'ಒಳ ಅರಿವು ಇರುವವನಂತೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿರುವ ಅಂತೆ ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಎಚ್ಚರದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ 'ಹೊರ ಅರಿವು ಇರುವವನಂತೆ' ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದ್ದಂತೆಯೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಓದುಗರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಹೀಗೆಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಕನಸುಗಳು ನಮ್ಮ ಒಳಗೇ ಆಗುವವೆಂಬುದೇ ಸರಿಯೆಂತ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಬ್ಬರಿಗಾದ ಕನಸು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ

ಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ ; 'ನನಗೆ ಹೀಗೆಹೀಗೆ ಕನಸಾಯಿತು' ಎಂದಲ್ಲವೇ, ಜನರು ಕನಸನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ ? ಮತ್ತು ಒಬ್ಬರು ಕನಸುಕಾಣುತ್ತಿರುವಾಗ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕರು ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚತ್ತೇ ಇರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವವರಿಗೆ ಆಗುವ ಅನುಭವಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿದ್ದವನಿಗೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ; ಅವರಿಗೆ ಇವನ ಕನಸಿನ ಅನುಭವವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ವಿಷಯವಲ್ಲವೆ ? ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ 'ಒಳ ಅರಿವು ಇರುವವನಂತೆ' ಎಂದು ಅಂತೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೂ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ!- ಎಂಬುದು ಆಕ್ಷೇಪಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸಿನಿಂದ ಎಚ್ಚರುತ್ತಲೂ ನಮಗೆಲ್ಲ 'ಈವರೆಗೂ ನಾನೊಬ್ಬನೇ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಕನಸು ಕಂಡೆನು ; ಅಲ್ಲಿ ನಾನು ಕಂಡ ಯಾವ ದೃಶ್ಯಗಳೂ ಎಚ್ಚರದವಲ್ಲ. ಅವು ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಗಳೇ' ಎಂದೇ ಕನಸಿನ ಸ್ಮರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಎಷ್ಟೋ ಕನಸುಗಳು ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರದ ಅನುಭವದ ವಾಸನೆಯಿಂದಲೇ ಆದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಕಂಡು ಕೇಳಿದ್ದ ವಸ್ತುಗಳೂ ಜನರೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ನಮಗೆ ಮತ್ತೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದೆಲ್ಲ ಮನಸ್ಸಿನ ವಾಸನೆಯಿಂದಾದ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದು ಹೇಳುವದೇ ಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಒಂದು ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವು ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ : 'ಅವನು ನಿದ್ರಿಸುವಾಗ ಈ ಲೋಕದ ಸರ್ವಸಾಧನಸಂಪತ್ತುಳ್ಳ ವಾಸನಾಂಶವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಈ ದೇಹವನ್ನು ತಾನೇ ಕೆಡಹಿ ತಾನೇ ಮತ್ತೊಂದು ದೇಹವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡು ವಾಸನಾತ್ಮಕವಾದ ಹೊಳಪನ್ನು ತನ್ನ ಜ್ಯೋತಿಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ' (ಬೃ. ೪-೩-೯). ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮನಸ್ಸೊಂದರಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಬಿಡುತ್ತದೆ ; ಆ ಮನಸ್ಸು ಕನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಹಬ್ಬಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಎಚ್ಚರದ ಇಂದ್ರಿಯವ್ಯಾಪಾರವೆಲ್ಲವೂ ನಿಂತು ಹೋಗಿ ಮನಸ್ಸೊಂದೇ ತಾನೇ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ವಿಷಯಗಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಆ ಶ್ರುತಿಗಳ ಒಟ್ಟರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿರುವದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳೂ ನಿಜವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ನಮ್ಮನಮ್ಮೊಳಗೇ ಯಾವ ಯಾವವೋ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಂತೆ ನಮಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸರಿಯೇ ಆಗಿದೆ.

ಆದರೆ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದರ ಅರಿವು

ನಮಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆದಂತಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವಪ್ನದ ಸ್ಮರಣೆಯ ತೀರ್ಮಾನವಾದೀತು, ಅಷ್ಟೆ. ಸ್ವಪ್ನದ ನಿಜವನ್ನು ನೋಡುವದಕ್ಕೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಸ್ವಪ್ನಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಗೆ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದ ಅನುಭವವನ್ನು ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದಂತೆ ಕನಸಿನ ಅನುಭವವನ್ನು ಕನಸಿನ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುವದು ಯುಕ್ತವೂ ಅವಶ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅಲ್ಲವೆ ? ಹಾಗೆ ನೋಡಿದಾಗ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಶರೀರವೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಇರುವಂತೆಯೇ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಆಯಾ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಇರುವಂತೆಯೇ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದು. ನಮಗೆ ಈಗ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಪ್ರಾಣಾದಿಗಳು, ಮನೋಬುದ್ಧ್ಯಾದಿಗಳು- ಎಂಬ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ದ್ವಾರಗಳು ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದ ಅರಿವಿಗೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವಂತೆ ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದೋ ಆಗಲೂ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಬಗೆಯ ಎಲ್ಲಾ ದ್ವಾರಗಳೂ ಇರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವವು. ಇದನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ **'ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಮುಖಗಳುಳ್ಳವನು'** ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಅನುಭವವನ್ನು ಸ್ವಪ್ನದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ನೋಡಿದಾಗ ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಪಂಚವು - ಪ್ರಪಂಚದ ತೋರಿಕೆ ಎಂದು ಬೇಕಾದರೆ ಹೇಳಿರಿ - ಅಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವದು. ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದ ಸಂಬಂಧವು ನಮಗೆ ಆಗ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ಈಗ ನಮಗೆ ಆ ಸ್ವಪ್ನದ ಪ್ರಪಂಚದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ವೈಶ್ವಾನರನ ವಿವರವನ್ನು ಹೇಳಿದಾಗ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ, ಆಧಿಭೌತಿಕ, ಆಧಿದೈವಿಕ - ಎಂಬ ಮೂರು ಭಾಗದ ಪ್ರಪಂಚವು, ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದಾತ್ಮನಿಗೆ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಎಣಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಓದುಗರು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚವೊಂದು ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವದೆಂಬುದು ಆಗ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಶ್ರುತಿಯು ಇಲ್ಲಿಯೂ **'ಸಪ್ತಾಂಗನು'** ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಇಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಹೊರಗಿನ ಸ್ಥೂಲವಿಷಯಗಳ ಭೋಗವು ನಮಗೆ ಇರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದು ; ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಬರಿಯ ಮನಸ್ಸಿನ ವಾಸನಾತ್ಮಕವಾದ ವಿಷಯಗಳ ಭೋಗವು ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ನಮಗೆ **ಸೂಕ್ಷ್ಮಭೋಗವು** ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುವದು.

ಆದರೆ ಎಚ್ಚರವನ್ನು 'ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸುವವನು ನಾನು' ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ನೋಡಬಹುದು - ಎಂದು ವೈಶ್ವಾನರನವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದನ್ನು ವಾಚಕರು ಇಲ್ಲಿ ಮನದಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದಂತೆ ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು - ಇವುಗಳನ್ನು ಕೂಡ ನೇರಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಯ ರೂಪವೇ ನಮ್ಮದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮನದಂದರೆ ನಾವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲಭೋಗವುಳ್ಳವರು ಎಂಬುದೂ ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯಾವಾಸನೆಯಿಂದಲೇ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಶರೀರವು ನಾನೆಂದೂ ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳು ನನ್ನವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಭಾವನೆಯಿಂದಲೇ ನಾವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳು, ಒಳಗಿನ ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳ ಅನುಭವಗಳು - ಎಂಬ ಸಲ್ಲದ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿದೇವೆ ಎಂದು ಆಗಲೆ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಯಾರು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವರೋ ಅವರು ಸ್ವಪ್ನವನ್ನೂ ಅದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಏನು ಕಾಣುತ್ತದೆ ? ಇಲ್ಲಿಯೂ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ನನ್ನದೆಂಬ ಭಾವನೆಯು ನಮಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ; ಇಲ್ಲಿಯೂ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳು, ಒಳಗಿನ ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳ ಅನುಭವಗಳು - ಎಂಬ ವಿಭಾಗವು ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನಾವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ನಿತ್ಯಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪರಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತೇವೆ ; ನಮ್ಮ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಆ ಅರಿವಿನ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಬಾಹ್ಯಾಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ (ಹೊರಗಿನ ಒಳಗಿನ) ಎಲ್ಲಾ ಭಾವಗಳನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವೆವು. 'ನಾನು ಆ ಎಲ್ಲಾ - ಒಳಹೊರಗಿನ - ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನೇ' ಎಂಬ ಅರಿವು ಯಾರಿಗೆ ಹೊಳೆಯುವದೋ ಅವರು ಸ್ವಪ್ನಸ್ಥಾನದ ಆತ್ಮನ ನಿಜವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುವದು. ಈ ನಿಜವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಶ್ರುತಿಯ ಈ ಮೂರನೆಯ ಮಂತ್ರವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ.

ಸ್ವಪ್ನದ ಆತ್ಮನನ್ನು **ತೈಜಸನು** ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. ತೈಜಸನೆಂದರೆ ತೇಜಸ್ಸಿನಿಂದ ಆದವನು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಭೌತಿಕಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಈ ಉಪಾಧಿಯು ಬಗೆಬಗೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಆ ಆತ್ಮನಿಗೆ **'ವಿರಾಟ್'** (ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಹೊಳೆಯುತ್ತಿರುವವನು) ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ವಿರಾಟ್ ಎಂಬುದು

ವೈಶ್ವಾನರನೆಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ತೇಜೋರೂಪವಾದ, ಸ್ವಚ್ಛವಾದ, ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ತೇಜೋದ್ರವ್ಯವೇ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ನದ ಆತ್ಮನಿಗೆ **ತೈಜಸ**ನೆಂದು ಹೆಸರು. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ಇಡಿಯ ದೃಶ್ಯರಾಶಿಯನ್ನೇ ತೈಜಸನಿಗೆ ಉಪಾಧಿಯೆಂದು ಮನದಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಒಟ್ಟು ಪ್ರಪಂಚದ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಆತ್ಮನನ್ನು **ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ**ನೆಂದೂ ಕರೆಯುವರು.

ಈಗ ಮತ್ತೊಂದು ಉಪಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮೇಲಿನ ವಿಚಾರಸರಣಿಯಿಂದ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಅನೇಕ ಆತ್ಮರುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ವೈಶ್ವಾನರನೇ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವಂತೆ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣಬರುವ ಆತ್ಮರುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ನಿಜವಾಗಿ ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೇ ಆತ್ಮನು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ ಆತ್ಮನ ಸನ್ನಿಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಅನೇಕ ಜೀವರುಗಳು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವರು. ಈತನಿಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಜೀವರುಗಳು ಇಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. 'ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವದೆಲ್ಲವೂ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆ ಯಲ್ಲವೆ? ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ನಿಜವಾಗಿ ಒಬ್ಬರೇ ಇರುವೆವಲ್ಲವೆ ? ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನದ ಆತ್ಮನ ಸನ್ನಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜೀವರುಗಳು ಇದ್ದುಕೊಂಡು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವರೆಂಬುದರ ಅರ್ಥವೇನು ?' ಎಂದು ನೀವು ಕೇಳಬಹುದು. ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವು ಹೇಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಕಾಣುವದೋ, ಅಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜೀವರುಗಳು ಹೇಗೆ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈಗ ನಾನು ಕನಸುಕಾಣುತ್ತಿದೇನೆ ; ಇಲ್ಲಿರುವ ದೃಶ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಬರಿಯ ಹುಸಿ ತೋರಿಕೆಗಳೇ, ಇವರೆಲ್ಲ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯ ಜೀವರೇ ಎಂದು ನಾವು ಯಾರೂ ಕನಸಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದ ವ್ಯವಹಾರವು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವದೋ ಕನಸಿನ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಆಗ್ಗೆ ಹಾಗೆಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ 'ಇದು ಎಚ್ಚರವು' ಎಂದೇ ನಮಗೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚದ ನಿಜವೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ; ಎಂದರೆ ಅವನ್ನು ನೇರಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯದ ಬಲದಿಂದಲೇ ಅವು ಜೀವಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅವಕ್ಕೆ ಆ ಚೈತನ್ಯದ ಆಸರೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಯಾವ ಇರವೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ.

ತೈಜಸನೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯ ಈ ಆತ್ಮನು ನಿಜವಾದ **ಆತ್ಮನ ಎರಡನೆಯ ಪಾದವು.** ವೈಶ್ವಾನರನು ಮೊದಲನೆಯ ಪಾದವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಪಾದಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮೊದಲು ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕ ಪಾದವು. ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡರೆ ಮುಂದಿನ ಪಾದಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಅಡ್ಡಿಗಳು ಬಹಳಮಟ್ಟಿಗೆ ಅತ್ತ ಸರಿಯುತ್ತವೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಘಾತಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟವರೆಂಬ ದೊಡ್ಡ ತಪ್ಪಿನ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದು ಇರುವದರಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೋಪದೇಶವನ್ನು ಮನದಂದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಡಚಣೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ನಾವು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೆಲ್ಲ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶದಿಂದ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವ ಚಿದಾತ್ಮಸ್ವರೂಪರೇ ಆಗಿರುತ್ತೇವೆಂಬುದನ್ನು ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ಆಗಲೆ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈಗ ತೈಜಸನೆಂಬ ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದರೆ ಆ ವಿಷಯವು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸ್ಫುಟವಾಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಘಾತಕ್ಕೆ ನಾನು ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿದ್ದೇನೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಳಹೊರಪ್ರಪಂಚವನ್ನೆಲ್ಲ ಬೆಳಗುವ **ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವು** ಅಚ್ಚಳಿಯದೆ ಹಾಗೆಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ತೈಜಸನ ನಿಜವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ಎಂದು ನಾವು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಶಬ್ದಗಳು ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ನಿಸ್ಸಂಶಯ. ಆ ಎರಡು ಅನುಭವಗಳು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ತೀರ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವವೆಂದು ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರವೆಂಬುದು ನಿಜವಾದ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಕನಸೆಂಬುದು ಹುಸಿತೋರಿಕೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ತೋರಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ನಮಗೆ ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತೀರ್ಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಎಂದರೆ 'ಎಚ್ಚರವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ? ಕನಸು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ?' ಎಂಬ ವಿಚಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ ಎಚ್ಚರವೆಂದೂ ಕನಸೆಂದೂ ನಾವು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವ ಅನುಭವಗಳೆರಡೂ ಆಯಾ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಘಾತವುಳ್ಳವರು ಎಂಬ ಅವಿದ್ಯಾಭಾವನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ವಿವಿಧ ಪ್ರಪಂಚಸಹಿತವಾದ ಇಡಿಯ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೇ

ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರವರು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಬರೆದ ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಶದಗೊಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಸ್ವಪ್ನಸ್ಥಾನದ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯ ಉಪದೇಶದಿಂದ ನಮಗೆ ತಿಳಿದುಬರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಏನೇನು ತಿಳಿಯ ಬರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬರೆಯುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ವೈಶ್ವಾನರನ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ವಿವರವನ್ನು ವಾಚಕರು ಇನ್ನೊಂದು ಸಲ ಓದಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರ ಎಂದಿರುವ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ 'ಕನಸು' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಓದಬೇಕು ; ಸ್ಥೂಲಭೋಗ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಬದಲು ಸೂಕ್ಷ್ಮಭೋಗ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಓದಬೇಕು. ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲ ಕನಸಿನ ಈ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು - ಎಂದು ನಾಮಮಾತ್ರದಿಂದ ಈ ಅನುಭವಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆಯೇ ಹೊರತು ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಅನುಭವಗಳೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆತ್ಮನನ್ನು ವೈಶ್ವಾನರ, ತೈಜಸ - ಎಂದು ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯುವದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು - ಎಂಬಿವು ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಅನುಭವಗಳೆಂಬ ಲೋಕದ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಈವರೆಗೆ ನಾವು ಮಾಡಿರುವ ವಿಚಾರದಿಂದ ಈ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಎಚ್ಚರದನುಭವದ ಪಕ್ಷಪಾತವೇ ಆಧಾರವೆಂಬುದು ವಾಚಕರಿಗೆ ಮನದಟ್ಟಾಗಿರಬೇಕು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಕನಸೆಂಬ ಅನುಭವದ ಸ್ಮರಣೆಯು ನಮಗೆ ಆದಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದು. ಆದರೆ ಆ ನೆನಪು ನಿಜವಾದ ನೆನಪೆ ?- ಎಂಬುದು ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನೆನಪು ಎಂದರೆ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆದ ಅನುಭವದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದಾಗುವ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವು. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕನಸು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆದ ಅನುಭವವೆ ? 'ಇಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲ'ವೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದ ನೆನಪಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲವೆಂದಲ್ಲವೆ, ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ? ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲವಾಗಲಿ, ಮುಂದಿನ ಕಾಲವಾಗಲಿ, ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಗೆ ಸೇರಿದ್ದೀತೇ ಹೊರತು ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟೂ ಇರಲಾರದಷ್ಟೆ ? ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಕನಸಿನ ಅನುಭವವು ಎಚ್ಚರದ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲವು ಹೇಗೆ ಆದೀತು ? ಇದನ್ನು ನಾವು ಸಾವಧಾನವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕು. ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು - ಇವು ಯಾವುದೊಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹಿಂದೆ, ಒಂದು ಮುಂದೆ - ಆಗುವವೆಂದು ಎಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನಸಿನ ನೆನಪು ನಿಜವಾದ

ನೆನಪಲ್ಲ, ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳು ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಅನುಭವಗಳೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದಾಯಿತು.

ಆತ್ಮನಿಗೆ ವೈಶ್ವಾನರ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ - ಎಂಬ ಮೂರು ತೋರಿಕೆಯ ಪಾದಗಳಿರುವವು ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ಲಯಗೊಳಿಸುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಆತ್ಮರೂಪದ ಅರಿವು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಸಲ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವೈಶ್ವಾನರನನ್ನು ತೈಜಸನಲ್ಲಿ ಲಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಲಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ಎಂದರೆ ನಾಶಮಾಡುವ ದಲ್ಲ: ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಅದು ನೂಲೇ ಎಂದು ತಿಳಿದರೆ, ನೂಲಿನಲ್ಲಿ ಬಟ್ಟೆಯು ಲಯವಾಗುವಂತೆ, ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಕನಸಿಗೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಈ ಎರಡೂ ಕನಸೇ ಎಂದೂ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಮಾರ್ಪಡದ ಒಂದೇ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುವನೆಂದೂ ತೀರ್ಮಾನವು ಆಗುವದು. ಈ ತೀರ್ಪೇ ವೈಶ್ವಾನರಪಾದದ ಲಯವು.

ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸರ್ವವೆಂದೂ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೂ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಮಾತ್ರದಿಂದ ಮೊದಲು ತಿಳಿಸಿ ಆಮೇಲೆ ಆತ್ಮನ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದೆವು. ಈವರೆಗೆ ಮೊದಲನೆಯ ಎರಡು ಪಾದಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಒಂದೇ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುವನೆಂತಲೂ ಇವನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವು ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನವಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಇದೇ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಮಾತಾದರೆ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುವವನು ಎಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಮೂರನೆಯ ಪಾದದ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವೆನು.

---

೬. ಪ್ರಾಜ್ಞನೆಂಬ ಮೂರನೆಯ ಪಾದ

ಅಭಿಧಾನಾಭಿಧೇಯಗಳೆರಡನ್ನೂ ಮೀರಿರುವ ಸ್ವರೂಪದ ಪರಮಾರ್ಥ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅಭಿಧಾನಪ್ರಧಾನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಓಂಕಾರವೆಂದು ಕರೆದು ಅದು ನಮ್ಮಗಳ ಆತ್ಮನೇ ಎಂದೂ ಈ ಆತ್ಮನಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳಿವೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯನಿರವಯವನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನ ಪಾದಗಳು ಎಂದರೆ

ಯಾವದಾದರೂ ಒಂದು ಚತುಷ್ಪಾಜ್ಜಂತುವಿಗಿರುವಂತೆ ನಾಲ್ಕು ಕಾಲುಗಳಿವೆ ಎಂದೇನೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ ; ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ತೋರುವ ಅದರ ರೂಪಗಳನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಪಾದವೆಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ತನಿನಿದ್ರೆ - ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅನುಭವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಕಾಣುವ ಈ ಆತ್ಮನ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ವೈಶ್ವಾನರ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ - ಎಂಬ ಮೂರು ಹೆಸರನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಆತ್ಮನು ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗಿರುವನೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯದೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ ; ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಅವನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವದು ?- ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವದೇ ಈ ವೈಶ್ವಾನರಾದಿಪಾದಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಉದ್ದೇಶ.

ಈವರೆಗೆ ವೈಶ್ವಾನರ, ತೈಜಸ - ಎಂಬ ಆತ್ಮನ ಎರಡು ಪಾದಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ನೋಡಿದ್ದಾಯಿತು. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ವೈಶ್ವಾನರ ಪಾದವು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದೆಂದೂ ತೈಜಸವು ಕನಸಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದದ್ದೆಂದೂ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ವೈಶ್ವಾನರನೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಕರೆದಿರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ತೋರುತ್ತಿರುವದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂದು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಜ್ಞಾತೃಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತಲೂ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಸ್ವರೂಪವೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ಆ ಆತ್ಮನು ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಜ್ಞಾತೃಗಳಿಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ನನಗೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದನೆಯ ಪಾದದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯಜ್ಞಾನ. ಇನ್ನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಆತ್ಮನ ಪಾದದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡಿದರೋ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಪ್ರಪಂಚವೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಎಚ್ಚರದ ಸ್ಮರಣೆಯ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಹುಸಿಯೆಂದೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಸತ್ಯವೆಂದೂ ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಕನಸಿನ ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ನೋಡುವಾಗ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಕೀಳಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವದು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಆ ಅವಸ್ಥೆಯು ತನ್ನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ಕಾಣುವದು. ಅಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಜ್ಞಾತೃವಿಗಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣನಾದ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪನೇ ಎಂದು ಕಾಣುವದು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿರುವ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೂ ಯಾವ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಬೇರೆಯೆನ್ನುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಅವರಿಬ್ಬರನ್ನೂ

ಕಾಣುವ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಆತ್ಮನಿರಬೇಕಾಗಿತ್ತು; ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಹಾಗೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಬೆಳಗುವ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವು ಒಂದೇ ಎಂಬುದು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ನಿಃಸಂಶಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದ ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಕನಸಿನ ಜ್ಞಾತೃಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಸ್ವರೂಪವು ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದ.

ಹೀಗೆ ಈವರೆಗೆ ಮಾಡಿದ ಎರಡು ಪಾದಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ವೈಶ್ವಾನರನೆಂದು ಮೊದಲು ಕರೆದಿದ್ದ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೇ ಕನಸಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತೈಜಸನೆಂಬ ಹೆಸರಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದೂ ನಿರ್ಣಯವಾಯಿತು. ಈಗ ಆತ್ಮನ ಮೂರನೆಯ ಪಾದದ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಹೊರಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆ ಪಾದದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಮಂತ್ರವು ಹೀಗಿರುತ್ತದೆ :

(ಉಪನಿಷತ್ತು)

ಯತ್ರ ಸುಪ್ತೋ ನ ಕಂಚನ ಕಾಮಂ ಕಾಮಯತೇ ನ ಕಂಚನ
ಸ್ವಪ್ನಂ ಪಶ್ಯತಿ ತತ್ ಸುಷುಪ್ತಮ್ । ಸುಷುಪ್ತಸ್ಥಾನ ಏಕೀ ಭೂತಃ
ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನ ಏವಾನನ್ದಮಯೋ ಹ್ಯಾನನ್ದಭುಕ್ ಚೇತೋಮುಖಃ
ಪ್ರಾಜ್ಞಸ್ತೃತೀಯಃ ಪಾದಃ ॥೫॥

'ಎಲ್ಲಿ ನಿದ್ರಿಸಿದವನು ಯಾವ ಕಾಮವನ್ನೂ ಬಯಸುವದಿಲ್ಲವೋ ಯಾವ ಕನಸನ್ನೂ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಸುಷುಪ್ತವು. ಸುಷುಪ್ತಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವವನಾಗಿ ಏಕೀಭೂತನಾಗಿ ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನನೇ ಆಗಿ ಆನಂದಮಯನಾಗಿ ಆನಂದ ಭೋಗವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಚೇತೋಮುಖನಾಗಿರುವ ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಮೂರನೆಯ ಪಾದವು.'

ಸ್ಥಾನವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆದಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮನದಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸುಷುಪ್ತವೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯೂ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಂತೆಯೇ ನಮಗೆ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಅನುಭವ. ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳೆಂಬ ಅನುಭವಗಳು ಯಾವ ಆತ್ಮನಿಗೆ ತೋರುವವೋ ಅದೇ ಆತ್ಮನಿಗೇ ಈ ಅನುಭವವೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು. ಆತ್ಮನು ಒಂದವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದವಸ್ಥೆಗೆ

ಹೋಗುತ್ತಾನೆಂಬ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಹಿಡಿತದಿಂದ ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಎಚ್ಚರಕನಸುತನಿನಿದ್ರೆಗಳು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ ಎಂಬ ಅರಿವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಸುಷುಪ್ತಸ್ಥಾನದ- ತನಿನಿದ್ರೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯ- ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲು ನಿರ್ಣಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಹಲವು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳು ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಸುಪ್ತಿ ಎಂದರೆ ನಿದ್ರೆ ; ನಿದ್ರೆ ಎಂದರೆ ನಿಜವನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಆಗದಿರುವ ಅವಸ್ಥೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳೂ ಅವುಗಳ ಅನುಭವವೂ ನಿಜವೆಂದೂ ಕನಸುತನಿನಿದ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಅರಿವು ಆಗದೆ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ನಂಬಿರುತ್ತೇವೆ. ಕನಸೆಂದರೆ ನಿಜದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಾಣದೆ ಯಾವವೋ ಹುಸಿ ತೋರಿಕೆಗಳನ್ನು ಕಾಣುವ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದೇ ನಮ್ಮಗಳ ನಂಬಿಕೆ. ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಇದು ಸರಿಯೇ ಆಗಿದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವವರಿಗೆ ಕನಸನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುವವರಾಗಲಿ, ಅದನ್ನು ಕಾಣದೆ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿರುವವ ರಾಗಲಿ - ಇಬ್ಬರೂ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿರುವವರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಕನಸೆಂದರೆ ಹೊರಗೆ ಯಾವದೋ ಒಂದು ತೋರಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ನಿದ್ರೆ, ಸುಷುಪ್ತಿ ಎಂದರೆ ಏನೂ ಕಾಣದ ನಿದ್ರೆ , ಅಷ್ಟೆ. ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಎಚ್ಚರದ ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಅನುಭವವು ಇರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಲೌಕಿಕಜ್ಞಾನ.

ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ತನಿನಿದ್ರೆ - ಎಂದು ನಾವು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ನಿದ್ರೆಗಳೇ ; ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ನಿಜವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವದ ಅರಿವು ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ತಾವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವ ಜ್ಞಾತೃಗಳಾಗಿರುವೆವೆಂಬ ಭಾವನೆಯೇ ಬಿಗಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ; ಅಲ್ಲವೆ ? ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ 'ವೈಶ್ವಾನರಸ್ವರೂಪದ ಆತ್ಮನು ನಾನು' ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಯಾರಿಗೆ ತಾನೆ ಇರುತ್ತದೆ ? ಹೀಗೆಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೂ ಸದ್ಗುರುಗಳ ಬೋಧೆ ಯಿಂದಲೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡವರಿಗಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಯಾರಿಗೂ 'ಕನಸಿನ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ತೈಜಸನೇ ನಾನು' ಎಂಬ ಅರಿವು ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ತನಿನಿದ್ರೆ - ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿಯೂ ಜನರಿಗೆ ನಿದ್ರೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ; ಎಂದರೆ ತಮ್ಮ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವು ಇರುವದೇ

ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ಲೋಕದ ಜನರೆಲ್ಲರೂ ತತ್ತ್ವಾಪ್ರತಿಬೋಧ - ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯದಿರುವದು - ಎಂಬ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ - ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅಲ್ಲವೆ ?

ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತ - ತನಿನಿದ್ರೆ - ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯ ಅಸಾಧಾರಣಲಕ್ಷಣವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆಂದು ಮಿಕ್ಕೆರಡಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೂ ಇರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಮೊದಲು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಈ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದಂತೆ ಜನರು 'ಯಾವ ಕಾಮವನ್ನೂ ಬಯಸುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ.' ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ 'ಈ ಕಾಮಗಳು ನಮಗೆ ಈಗ ಸಿಕ್ಕಿವೆ, ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಅವು ದೊರಕಬೇಕು' - ಎಂಬ ಇಚ್ಛೆಯು ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲವೆ, ನಾವು ನಮ್ಮ ಕಾಮಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವೆವು ? 'ಜೀವನು ಏನೇನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವನೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಕಾಮದ ವ್ಯಾಪಾರವೇ' ಎಂದು ಮನುವು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಎಚ್ಚರದ ಅಸಾಧಾರಣಧರ್ಮ ; ಈ ಸ್ವಭಾವವು ಸುಷುಪ್ತದಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾಮದ ಬಯಕೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಕನಸಿಗೂ ಸುಷುಪ್ತಕ್ಕೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವೇನು ? ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಜನರು ಅನೇಕದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ ; ಆದರೆ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೂ ಕಾಣುವ ಸಂಭವವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲವೆ ? ತನಿನಿದ್ರೆಯ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಗುರುತು ಏನೆಂಬುದನ್ನು ನಮಗೆ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗದೆ ಇದ್ದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದಂತೆ ಕಾಮವಿರುವದಿಲ್ಲ, ಕನಸಿನಂತೆ ತೋರಿಕೆಗಳ ನೋಟವಿರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂಬ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಅಥವಾ ತೈಜಸಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವಾಗ ನಮಗೆ ಕಂಡುಬಂದ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಮನದಂದುಕೊಂಡರೆ ಒಂದೇ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಕೂಡಿಸಿ ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು : 'ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆರಡೂ ನಿಜವಾದ ಒಂದೇ ಜಾತಿಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ; ಅವೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಕೆಲವು ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ, ಅವನ್ನು ನಿಜವೆಂದು ಬಗೆದು ಅವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಾಮವುಳ್ಳವರೂ ಆಗಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗಿರುವದಿಲ್ಲ'. ಹೇಗೇ ಆಗಲಿ, ಸುಷುಪ್ತವೆಂದರೆ ವಸ್ತುಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಅವುಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಾಗಲಿ ತೋರದ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈಗ ಸುಷುಪ್ತಸ್ಥಾನದ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವದಕ್ಕೆ

ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೊಳೆಯುವ ವಿಷಯವಿದು : ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನು ಸಪ್ತಾಂಗನು, ಏಕೋನ ವಿಂಶತಿ ಮುಖನು- ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ, ಆಧಿಭೌತಿಕ, ಆಧಿ ದೈವಿಕ - ಎಂದು ವಿಂಗಡವಾಗಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಉಪಾಧಿಯೆಂದೂ ಆ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಆಯಾ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಉಪಹಿತ ನಾಗಿರುವನೆಂದೂ ತಿಳಿಸಿದ್ದೆವು. ಆದರೆ ಈ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಪ್ರಪಂಚವು ಯಾವದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಇರುವದೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ; ಅವನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಒಂದಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನನ್ನು **"ಏಕೀಭೂತನು"** ಎಂದು ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ವಾಚಕರು ಹೀಗೆಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಇದಾನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅನುಭವದ ಆಧಾರವಿದೆ ? ಅವನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಏನರ್ಥ ? ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬನು ತನಿನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವನ ಹೊರಗೆ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆನ್ನಬಹುದೆ ?

ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿದು : ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಜಾಗ್ರದ್ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೇಳಿದವುಗಳಾಗಿವೆ. ನಾನು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುತ್ತೇನೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿದೇನೆ ; ಈ ಪ್ರಪಂಚದೊಳಗೇ ನನಗೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುತನಿನಿದ್ರೆಗಳು ಆಗುತ್ತಿರುವವು ಎಂಬುದು ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಈವರೆಗೆ ವಿಶದಪಡಿಸಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರಸಂಮತವಾದ ಅವಸ್ಥಾ ಪರೀಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ನಮಗೆ ತಿಳಿದುಬರುವದೇನು ? ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂಬಿವು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವವು ; ಅವಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ವಾಗಿರುವದೆಂಬ ಇರವೇ ಇರವು, ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಇರವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚ, ಅವುಗಳನ್ನು ಕಾಣುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಅವುಗಳಿಗೆ ನೆರವಾಗಿರುವ ಅಂತಃಕರಣ - ಇವೆಲ್ಲವೂ ಇವೆ ಎಂದು ನಾವು ಯಾವ ಆಧಾರದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ? ಇವೆಲ್ಲವೂ ನನ್ನ ಅನುಭವದಲ್ಲಿವೆ ಎಂಬ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ನನ್ನ ಅನುಭವರೂಪವಾಗಿರುವ ನನ್ನ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಹಂಗಿನಿಂದ ಇರುವದಲ್ಲ ; ಅದು ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧವು, ತನಗೆತಾನೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು, ತಾನೇ ಬೆಳಗುವಂಥದ್ದು. ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಯು ಬರಲಿ, ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಯು ತೋರದೆ

ಮರೆಯಾಗಲಿ, ಅದರ ಆಗುಹೋಗುಗಳು ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯದ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ತೋರಬೇಕು. ಅಲ್ಲವೆ ? ಇದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಸುಷುಪ್ತಿ - ತನಿನಿದ್ರೆ - ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯೂ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯದ ಅನುಭವಕ್ಕೇ ವಿಷಯವಾಗಿ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದೆಂಬುದು ಸ್ಫುಟವಾಗುವದು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಾನು, ಮತ್ತೊಂದು - ಎಂಬ ಅನುಭವವು ನಮಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇನೋ ನಿಜ ; ಆದರೆ ಆಗ ನಮಗೆ ಯಾವ ಅನುಭವವೂ ಇಲ್ಲ - ಎಂಬುದನ್ನೂ ನಾವು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯದ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು ? ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಾಗಲಿ, ಮತ್ತೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ, ಇದಾನೊ, ಇಲ್ಲವೊ ? - ಎಂದು ಸಂಶಯಪಡುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಇದೆ, ಇಲ್ಲ - ಎಂಬುದೆರಡಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವದು ತಾನೆ ಹೇಗೆ ಆದೀತು ? ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತಾನೆ ; ಅದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನ ಅನುಭವವೇ ಆಧಾರ, ಮತ್ತೊಂದು ಆಧಾರವೇನೂ ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು.

ಈಗ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ **ಒಂದಾಗಿರುತ್ತದೆ** ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಸುಲಭವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನ ಸುಷುಪ್ತಿ - ಎಚ್ಚರಕನಸುತನಿನಿದ್ರೆಗಳೆಂಬಿವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ತೋರುವ ದೃಶ್ಯಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಅವು ಒಂದು ತೋರುತ್ತಿರುವಾಗ ಇನ್ನೊಂದು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ತೋರುತ್ತಿರುವಾಗ ಇನ್ನೆರಡು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಇರುವವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯಾನುಭವದ ಆಧಾರವು ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಅನುಭವವು ಒಂದನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಮಿಕ್ಕೆರಡನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ ತನಿನಿದ್ರೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರವು ಇದೆ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ; ಅದು ತನಗೆ ತಾನೇ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮಾತಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಪ್ರಪಂಚವೆಂದರೇನು ? ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರುವ ದೃಶ್ಯವಿಶೇಷವಲ್ಲವೆ ? ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇರಬಹುದಾದ ಆ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಚ್ಚರವಿಲ್ಲದಾಗ ಎಲ್ಲಿ ಇದ್ದೀತು ? ನಾನು ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ನನ್ನ ಹೊರಗೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ದೇಹದ ಆಳತೆಗೆ ನಾನು ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವೆನೆಂಬ ಎಚ್ಚರದ ನಂಬಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಎಚ್ಚರದ ದೇಹವಾಗಲಿ ಒಳಗಿನ ಕರಣಗಳಾಗಲಿ ಹೊರಗಿನ ದೃಶ್ಯಗಳಾಗಲಿ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನುಭವದ ಆಧಾರವೇ ಇಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು ದೇಹಿಯು,

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುತ್ತೇನೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತೇನೆ - ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಬಹುದಾದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಪ್ಪೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವದು ಎಚ್ಚರವೆಂದೂ ಅದರೊಳಗಿನ ಪ್ರಪಂಚವೆಂದೂ ನಮಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವದೋ ಅದು ಮೊದಲು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ಒಳಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದ ಉಪಾಧಿಯಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಆತ್ಮನೆಂದು ತೋರುವ ವೈಶ್ವಾನರನೇ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ತೋರಿಕೆಯ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಉಪಹಿತನಾಗಿರುವ ತೈಜಸನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ವೈಶ್ವಾನರತೈಜಸರುಗಳಿಗೆ ನಾಮಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಭೇದವಲ್ಲದೆ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬು ದನ್ನು ಆಗಲೆ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚಾಭಾಸವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಿಃಶ್ವಾಸರೂಪದಿಂದ ಹೊರಬಿಟ್ಟ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಒಳಗೆಳೆದುಕೊಂಡು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚಾಭಾಸರೂಪದಿಂದ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೊರಕ್ಕೆ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ, ಆ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಲಿ ಪ್ರಪಂಚಾಭಾಸವಾಗಲಿ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ದೃಷ್ಟಿ ಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾಮವಾಗಲಿ ಕನಸಾಗಲಿ ತೋರದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನೇ ಆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ಉಚ್ಛ್ವಾಸರೂಪದಿಂದ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಒಂದುಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ - ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನು **'ಏಕೀಭೂತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ'** ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಈಗ **'ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನು ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ'** ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸೋಣ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ದೃಶ್ಯಪ್ರಪಂಚದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಂಶವೂ ಒಂದೊಂದು ಜ್ಞೇಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅದನ್ನರಿಯುವದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಜ್ಞಾನವು ತಲೆದೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಘಟ, ಘಟಜ್ಞಾನ, ಇದು ಪಟ ಪಟಜ್ಞಾನ - ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯವಿಭಾಗವೇ ನಮಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದು - ಅಲ್ಲವೆ ? ನಮಗೆ ಒಂದೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ತನ್ನತನ್ನ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕವೇ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಿರುವಾಗ ಇನ್ನೊಂದರ ಜ್ಞಾನವಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮನೆಯ ಜ್ಞಾನವಿರುವಾಗ ಮರದ ಜ್ಞಾನವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮರದ ಜ್ಞಾನವಿರುವಾಗ ಕೆರೆಯ ಜ್ಞಾನವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಗಳು ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತಿರುವದೇ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಳಿಸಿಹೋಗಿ

ಕನಸಿನ ಅವಸ್ಥೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದ ಅಂಗಗಳಾದ ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳು ಎಲ್ಲಿರುತ್ತವೆಯೆನ್ನಬೇಕಾಯಿತು ? ಈಗ ಅವು ಕನಸಿನ ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿವೆ. ಅಲ್ಲವೆ ? ನಾವು ಕನಸು ಕಾಣುತ್ತಿರುವಾಗಲೂ ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವ ಅನೇಕರು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರಬಹುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಎಚ್ಚರದ ವ್ಯವಹಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಿಯೇ ಆಗಿದೆ ; ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಿರುವಾಗ ಇನ್ನೆರಡವಸ್ಥೆಗಳು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವದರಿಂದ ವಿಚಾರದಶೆಯಲ್ಲಿ ಆ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೈ ಬಿಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಎಚ್ಚರದ ದೃಶ್ಯಗಳಾಗಲಿ ಕನಸಿನ ದೃಶ್ಯಗಳಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಸರಿಯಾದ ತೀರ್ಪು. ಪ್ರಪಂಚದ ದೃಶ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದಾಗಿರುವ ವೆಂಬುದನ್ನು ಆಗಲೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದೇ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಜ್ಞಾನಗಳೆಲ್ಲ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದಾಗಿರುವವೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವದೇ ಯುಕ್ತ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನು 'ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನನೇ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನನೇ' ಎಂದು ಘನ (ಗಟ್ಟಿ) ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದೆ. 'ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನನೇ' ಎಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಭಾವವೇನು ? - ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಸ್ವಲ್ಪ ಮನಮುಟ್ಟಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕು. ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ರೂಪದಿಂದ ಅರಿಯುತ್ತೇವೆ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಆಗ ಚೈತನ್ಯರೂಪರಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೊರಗಿನ ದೃಶ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ ಎಂದಾಯಿತು. ನೀರಿನಲ್ಲಿ ನೊರೆಯೆದ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಮುಂಚೆ ಅದು ನೀರಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದು ಕೊಂಡಿರುವಹಾಗೆ ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಜ್ಞೇಯಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞಾನದ (ಚೈತನ್ಯದ) ಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೇ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಚಿನ್ನದ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಒಡವೆಗಳನ್ನು ಕರಗಿಸಿ ಪುಟವಿಕ್ಕಿ ಆರಿಸಿದಾಗ ಚಿನ್ನದಗಟ್ಟಿಯೇ ಆಗಿಬಿಡುವಂತೆ ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಪ್ರಪಂಚ ವೆಲ್ಲವೂ ಈ ಪ್ರಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಚೈತನ್ಯದ ಗಟ್ಟಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅದರಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಮತ್ತೆ ಯಾವದೊಂದು ಬೇರೆಯ ಜಾತಿಯ ವಸ್ತುವೂ ಆಗ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು.

ಈಗ **''ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನು ಆನಂದಮಯನು''** ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದ

ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಕಷ್ಟವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗಲಿ ಕನಸಿನಲ್ಲಾಗಲಿ ನಾವು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಇದು ಪ್ರಿಯವಾದದ್ದು, ಇದು ಅಪ್ರಿಯವಾದದ್ದು - ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಿಯವಾದದ್ದನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಕರಣದ ಮೂಲಕ ಅನುಭವಿಸಿ ಅದರಿಂದ ಅಷ್ಟಷ್ಟು ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಈ ವಿಷಯಭೋಗವನ್ನು ಮಾಡುವ ವಿಷಯಿಯಾಗಿರುವದು ನಮಗೆ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ ; ನಮಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ಸುಖವು ಬೇಕಾದರೂ ಅಲ್ಲಿ ನಾವು ವಿಷಯಿಗಳಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು, ಕರಣಗಳ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದಲೇ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗಿರುವದು. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆ ವಿಷಯವಿಷಯಿಭಾವದ ಆಯಾಸದ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಆನಂದಕಣಗಳನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ವಿಷಯ ವಿಷಯಿಭಾವದ ಆಯಾಸವು ಆಗ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ, ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿದ್ದಷ್ಟು ಕಾಲವೂ ನಮಗೆ ಆನಂದವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ದುಃಖದ ಮಿಶ್ರಣವು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವು **ಆನಂದಮಯ**ವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಈ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದು ಕೊರತೆ, ಅದೇನೆಂದರೆ ನಾವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚತ್ತಬಳಿಕ ಮತ್ತೆ ಎಂದಿನಂತೆ ಗಾಣದ ಎತ್ತಿನ ಹಾಗೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟಿ ಹೋಗಿಯೇ ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಆನಂದಮಯ - ಆನಂದಪ್ರಚುರ-ವಾಗಿದ್ದರೂ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದ ಆನಂದವಲ್ಲ, ಅದೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವಲ್ಲ.

ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕವ ಆನಂದವು ವಿಷಯವಿಷಯಿಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವ ಆಯಾಸವಿಲ್ಲದ್ದಷ್ಟೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಭೋಕ್ತೃ, ಭೋಗ, ಭೋಗ್ಯ - ಎಂಬ ವಿಭಾಗಗಳೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ 'ನಾವು ಅಲ್ಲಿ ಆನಂದವನ್ನು ಭೋಗಿಸುತ್ತೇವೆ' ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಷ್ಟೆ ? ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನನ್ನು **"ಆನಂದಭುಕ್"** (ಆನಂದವನ್ನು ಭೋಗಿಸುವವನು) ಎನ್ನುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಭೋಗಿಸುವದೆಂಬ ವ್ಯಾಪಾರವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಅನುಭವದ ಆಧಾರವೇನೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ.

ಈವರೆಗೆ ವಿವರಿಸಿರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ **"ಪ್ರಾಜ್ಞ"** ಎಂಬ

ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಜ್ಞನೆಂದರೆ ಎರಡು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ : ಅರಿಯುವವನು ಪ್ರಾಜ್ಞನು, ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿರುವವನು ಪ್ರಾಜ್ಞನು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅರಿಯುವದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನು ಅರಿಯುವದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ತೃ ಎನ್ನುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ ; ಆದರೂ ಅದೇ ಆತ್ಮನೇ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಅರಿಯುವ ಕರ್ತೃವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ **ಪ್ರಾಜ್ಞ**ನೆನ್ನ ಬಹುದು. ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ನೋಡಿದರೆ ಆತ್ಮನು ಬರಿಯ ಪ್ರಜ್ಞಾನದ ಗಟ್ಟಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ - ಎಂದು ಆಗಲೇ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸೂರ್ಯನು ಹೇಗೆ ಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿರುವನೋ ಹಾಗೆ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನು ಪ್ರಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ **ಪ್ರಾಜ್ಞ** ಎಂಬ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಹೆಸರು ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ವೈಶ್ವಾನರ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ- ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಜಾಗರಿತ, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತ - ಎಂಬ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಾಚಕರು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಈ ಹೆಸರುಗಳು ಆತ್ಮನ ವ್ಯಾಪಕತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವವುಗಳೇ ಹೊರತು ನಮಗೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವವುಗಳಲ್ಲ. ಜಾಗರಿತಾದಿಸ್ಥಾನಗಳುಳ್ಳವನು ಆತ್ಮನು ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯ ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ನೋಡಿ ಅರಿಯಬೇಕು. ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ತನಿನಿದ್ರೆ - ಎಂಬಿವು ಮೂರು ಸ್ಥಾನಗಳೆಂದೂ ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಆತ್ಮನು ಇದಾನೆಂದೂ ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಆಯಾ ಸ್ಥಾನಗಳು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಉಪಾಧಿಗಳಾಗಿವೆ ; ಅವುಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮನು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದೇ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಸ್ಥಾನಗಳು ಅಥವಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ತಮಗೆ ತಾವೇ ಇದ್ದು ಕೊಂಡು ಇರುವವಲ್ಲ; ಆತ್ಮನ ಚೈತನ್ಯದ ಬಲದಿಂದ ಅವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದೇ ಅವುಗಳ ಇರವು ; ಅವುಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಇರುವಂತೆ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಇರವೂ ಇಲ್ಲ. ಆತ್ಮನಿಗೆ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅಥವಾ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚದ ಹಂಗು ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಅವುಗಳೇ ಅವನ ಚೈತನ್ಯಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಜೀವಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಾದರೋ, ಅರಿಯುವ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯ ಜ್ಞಾನಗಳಾಗಲಿ ಅವುಗಳಿಂದ ಅರಿಯಬೇಕಾದ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯ ಜ್ಞೇಯಗಳಾಗಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಅಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಜ್ಞೇಯಗಳೂ ಪ್ರಾಜ್ಞರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಆ ಒಂದೇ ರೂಪವನ್ನೇ ಅರಿವಿನ ಗಟ್ಟಿ, ಆನಂದಮಯ - ಎಂದು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋಣಗಳಿಂದ ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ ; ಅಷ್ಟೆ.

. ಪ್ರಾಜ್ಞಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಓದುಗರಿಗೆ ಬೇಗನೆ ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳು ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಚಕರು ಈ ಭಾಗವನ್ನು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಓದಿ ತಮ್ಮತಮ್ಮೊಳಗೇ ಮೆಲುಕುಹಾಕಬೇಕು. ಮುಂದಿನ ಮಂತ್ರದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ .ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವೆನು.

---

೭. ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಅವ್ಯಾಕೃತಾತ್ಮನೇ

ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ತನಿನಿದ್ರೆ - ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದರಹಿಂದೊಂದು ಬಂದುಹೋಗುತ್ತಿರುವವು, ಅವನ್ನು ನಾವು ದಿನದಿನವೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವೆವು - ಎಂಬುದು ಲೋಕದ ಜನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನೇ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ವೈಶ್ವಾನರ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ - ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ - ಎಂಬಿದನ್ನು ಈವರೆಗೆ ವಿವರಿಸಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾಮವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಯಾವ ದೃಶ್ಯವನ್ನೂ ಕಾಣದೆ ಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಪ್ರಾಜ್ಞನೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ - ಎಂದು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಜ್ಞಾನಗಳಾಗಲಿ ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳಾಗಲಿ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ವಿಭಕ್ತವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳದೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಏಕೀಭೂತನು, ಒಂದೇ ಆಗಿರುವ ಸನ್ಮಾತ್ರನು. ಅಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಿಷಯಿಭಾವದ ಆಯಾಸವಿಲ್ಲದೆಯೇ ನಿರಾಯಾಸವಾದ ಸುಖಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಆನಂದಮಯನು - ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟನ್ನೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮುಂದಿನ ಮಂತ್ರದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮೆಲುಕುಹಾಕುವದಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಈ ಮಂತ್ರವನ್ನು ನೋಡಿರಿ :-

(ಉಪನಿಷತ್ತು)

ಏಷ ಸರ್ವೇಶ್ವರ ಏಷ ಸರ್ವಜ್ಞ ಏಷೋಽನ್ತರ್ಯಾಮ್ಯೇಷ ಯೋನಿಃ
ಸರ್ವಸ್ಯ ಪ್ರಭವಾಪ್ಯಯೌ ಹಿ ಭೂತಾನಾಮ್ ॥೬॥

'ಈತನೇ ಸರ್ವೇಶ್ವರನು, ಈತನೇ ಸರ್ವಜ್ಞನು, ಈತನೇ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯು, ಈತನೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಯೋನಿಯು, ಭೂತಗಳ ಪ್ರಭವಾಪ್ಯಯವು.'

ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರಿಗಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೂ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪದೇಶಕ್ಕೂ ಅಜಗಜಾಂತರವಿದೆ ಎಂಬುದು ಈ ವರ್ಣನೆಯಿಂದ ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ಸುಷುಪ್ತಿ ಎಂದರೆ ಏನು ? ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿರುವಂಥ ವ್ಯವಹಾರಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲದೆ, ಏನೊಂದನ್ನೂ ಅರಿಯದ ಗಾಢತಮಸಿನಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಯಾವದೋ ಒಂದು ತಮಃಶಕ್ತಿಯ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಬಿದ್ದಿರುವ ಕಾರಣಾವಸ್ಥೆಯದು. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯೆಂಬುದು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದ, ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಯಾವ ಲಾಭವನ್ನೂ ಕೊಡಲಾರದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಅನಿಷ್ಟವು. ಆ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಕಡಿಮೆಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸ್ವಲ್ಪಹೊತ್ತು ಎಚ್ಚರದಿಂದಿದ್ದರೆ ಮನುಷ್ಯರು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದಲೂ ಎಷ್ಟೋ ಹೆಚ್ಚಿನ ಲಾಭವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾವದೋ ಶಾಪವಿಶೇಷದಿಂದ ಮನುಷ್ಯರು ಇನ್ನೂ ಇತರ ಮೂಗಜಂತುಗಳಂತೆಯೇ ನಿದ್ರೆಯ ಹಿಡಿತದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆಂಬುದು ಲೋಕದ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರ ಮತ.

ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸುಷುಪ್ತಸ್ಥಾನದ ಆತ್ಮನ ವರ್ಣನೆಯು ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣಗಳು ಕಾಣಿಸುವವು :

ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನು ಜನರು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಅಸ್ವತಂತ್ರನಲ್ಲ ; ಅವನು **ಸರ್ವೇಶ್ವರನು,** ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಆಳತಕ್ಕವನು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆಳುವದಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ವಾದದ್ದು ಏನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ ; ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಅಲ್ಲಿ ಏಕೀಭೂತ ನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಆಳುವವನು, ಆಳಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದು - ಎಂಬ ವಿವೇಕಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಅಚ್ಚಳಿಯದೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ, ಆಧಿಭೌತಿಕ, ಆಧಿದೈವಿಕ - ಎಂದು ಮೂರು ಬಗೆಯಿಂದ ವಿಂಗಡವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೆಲ್ಲ ಆಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆಳುವದು ಎಂದರೆ ಅರಸನು ಮಂತ್ರಿ, ಸೇನಾಪತಿ, ಮಾರ್ಬಲ

- ಮುಂತಾದ ಉಪಕರಣಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಪ್ರಭುಶಕ್ತಿ, ಮಂತ್ರಶಕ್ತಿ, ಉತ್ಸಾಹಶಕ್ತಿ - ಎಂಬ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಆಳವಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವಂಥ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ ; ಆತ್ಮಚೈತ್ಯನದ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲದೆ ಯಾವದೊಂದಕ್ಕೂ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಆಗುವಂತಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಆತ್ಮನ ಸರ್ವೇಶ್ವರತ್ವವು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ನಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಅನಿಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಇರುವೆವೆಂಬ ಭಾವನೆಯು ನಮ್ಮಗಳಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಈ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನೇಚ್ಛಾಕ್ರಿಯಾ ಶಕ್ತಿಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಆಧಿದೈವಿಕವಾದ ಅಗ್ನ್ಯಾದಿದೇವತೆಗಳ ಅನುಗ್ರಹವು ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ ಯೆಂದೂ ನಾವು ತಿಳಿದಿರುತ್ತೇವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಕಣ್ಣು ತನ್ನ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ತಾನು ಸಶಕ್ತವಾಗಿದ್ದು ಮನಸ್ಸಿನ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಸೂರ್ಯನ ಬೆಳಕಿನ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ರೂಪವನ್ನು ನೋಡಲಾರದು. ಹೀಗೆಯೇ ಕೇಳುವದು, ಮೂಸುವದು, ಮುಟ್ಟುವದು - ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಆಧಿದೈವಿಕವಾದ ನೆರವು ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೊ ? ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯದ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲ್ಲದೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಮನಸ್ಸು, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಶರೀರ, ಪ್ರಾಣ - ಮುಂತಾದವು ಯಾವವೂ ಕೆಲಸಮಾಡುವಂತೆ ಇಲ್ಲ ; ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನೋಡುವದಕ್ಕಾಗಲಿ, ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಲಿ, ಫಲವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಕೊಂಡು ಅನುಭವಿಸುವದಕ್ಕಾಗಲಿ, ಆ ಚೈತನ್ಯವೇ ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚೇಕೆ ? ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿರುವ ಯಾವದೊಂದನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಸುಷುಪ್ತಸ್ಥಾನದ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಜಾಗ್ರತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವೈಶ್ವಾನರನೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಆತನನ್ನು ಸರ್ವೇಶ್ವರನೆಂದು ಕರೆಯುವದು ಯುಕ್ತವೇ ಆಗಿದೆ.

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾನು ಅಸ್ವತಂತ್ರನು, ಈ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯಾಪಾರವೆಲ್ಲ ಯಾವನ ಕಟ್ಟಪ್ಪಣೆಯಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವದೋ ಆತನು ಈಶ್ವರನು - ಎಂಬ ಭಾವನೆಯು ಆಸ್ತಿಕರಿಗೆಲ್ಲ ಇರುತ್ತದೆ. ನೈಯಾಯಿಕರು, ಪಾತಂಜಲರು - ಮುಂತಾದವರ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಜೀವರುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆ ಭಾವನೆಯನ್ನು ತಪ್ಪೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವ, ಅವುಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆಗಳಲ್ಲಿ ಫಲವನ್ನು

ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಇರುವ, ಜೀವನು ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಆಳುವ ಈಶ್ವರನೆಂದು ಒಪ್ಪುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಿಂದಿನ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆ ಯಾವ ಜೀವನೇ ಆಗಲಿ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಜೀವತ್ವವನ್ನು - ವಾಗಾದಿಕರಣಗಳ ಧಾರಣೆಯನ್ನಾಗಲಿ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನಾಗಲಿ ಮಾಡುವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು - ಹಾಗೆಯೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಾನು ಜೀವನು, ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಮಾತೃ, ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃ - ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವದಕ್ಕೆ ಅಂತಃಕರಣವೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಉಪಾಧಿಯು ? ಮನಸ್ಸಿನ ಪರಿಚ್ಛೇದವಿಲ್ಲದವನು ಜೀವನೇ ಅಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನನ್ನು 'ಮನಸ್ಸು' ಎಂದೇ ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಕರಣಗಳೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದರೂ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಕ್ರಿಯಾಪ್ರಧಾನವಾದ ಪ್ರಾಣವೊಂದು ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರುವದೆಂದು ಬಾಹ್ಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನಾದ ಪ್ರಾಜ್ಞನನ್ನು 'ಪ್ರಾಣನು' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವಾಗ ನಮ್ಮ ಜೀವತ್ವವು ಹೋಗಿ ಪ್ರಾಜ್ಞನಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ಒಂದಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವೆವು ಎಂಬುದು ಮನದಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹಕ್ಕಿಯು ತನ್ನನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಹಾಕಿರುವ ಸ್ಥಾನವಾದ ಪಂಜರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಎಲ್ಲಿಗೂ ಹೋಗಲಾರದಿರುವಂತೆ, ಈ ಜೀವನೂ ತನ್ನ ಜೀವತ್ವವು ಯಾವ ಸರ್ವೇಶ್ವರನಿಗೆ ಕಟ್ಟು ಬಿದ್ದಿರುವದೋ ಆತನಲ್ಲಿಯೇ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವು ಆ ಪ್ರಾಜ್ಞನೇ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಶ್ರುತಿಗಳು ಸಾರುತ್ತಿರುವವು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಮನದಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನಾದ ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಸರ್ವಾತ್ಮಕನೆಂದೂ ಅವನೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಎಲ್ಲಾ ದೃಶ್ಯಭೇದಗಳನ್ನೂ ತನ್ನ ಇರವಿಗೆ ಅಧೀನವಾದ ಇರವುಗಳುಳ್ಳವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆಳುತ್ತಿರುವ **ಸರ್ವೇಶ್ವರ**ನೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದಿಷ್ಟೂ ಸರ್ವೇಶ್ವರನೆಂಬ ವಿಶೇಷಣದ ವಿವರಣೆಯಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನು **ಸರ್ವಜ್ಞನು** ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡೋಣ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಾಜ್ಞನೇ ಸರ್ವವೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಅವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಮತ್ತೆ ಯಾವದೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗ ಅವನು 'ಸರ್ವಜ್ಞ'ನೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವನು ಪ್ರಾಜ್ಞನು, ಎಂದರೆ

ಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರ ಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವವೂ ಆಗಿ ಜ್ಞ (ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪ)ನೂ ಆಗಿರುವ ಅವನನ್ನು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞನು ಎಂದೇ ಕರೆಯಬಹುದು.

ಇಲ್ಲಿ ಯಾರಾದರೂ ಹೀಗೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ವಿಷಯಗಳ ಅರಿವು ಇರುವಾಗಕೂಡ ಜೀವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಎಷ್ಟೋ ಸಹಕಾರಿಸಾಧನಗಳಿಂದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವನು ಸ್ವಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ಜೀವನನ್ನು ಕಿಂಚಿಜ್ಜ್ಞನು (ಒಂದಿಷ್ಟು ಅರಿತಿರುವವನು) ಎಂದು ಕರೆಯುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಯಾವನೊಬ್ಬನೂ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರಿತಿರುವ ಸರ್ವಜ್ಞನಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸರ್ವಸಂಮತ ವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದೇನಿದೆ ? ಅಲ್ಲಿ ಯಾರು ತಾನೆ ಏನನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಾರೆ ? ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂದರೇ ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯದಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲವೆ ? ಹೀಗಿರುವಾಗ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನನ್ನು 'ಸರ್ವಜ್ಞ'ನೆಂದು ಕರೆಯುವದು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕವಡೆಯೂ ಇಲ್ಲದವನನ್ನು ಕುಬೇರನೆಂದು ಕರೆದಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆ ? ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮುಂಚೆ ವಾಚಕರು ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನದಂದುಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯ ಆತ್ಮನನ್ನು ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿ ಜೀವನು ಅಲ್ಪಜ್ಞನೆಂದೂ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನು ಇದ್ದರೆ ಅವನು ಜೀವನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನನಾಗಿರಬೇಕೆಂದೂ ಇಲ್ಲಿ ಶಂಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜಾಗರಿತಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ವೈಶ್ವಾನರನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಜ್ಞಾನದ ಕೊರತೆಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಕಾಣುವದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಳಗುವ ಚೈತನ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಒಂದೊಂದನ್ನಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು ಎಂಬ **ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನ**ವೆಂಬ ಅರ್ಥವಲ್ಲದೆ ಚೈತನ್ಯ, ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಬರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ನಮ್ಮ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಚೈತನ್ಯರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಜ್ಞ ಎನ್ನುವದಕ್ಕಿಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ ; ಎಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನ(ಚೈತನ್ಯ) ಸ್ವರೂಪದ ಗಟ್ಟಿಯೇ ಆಗಿರುವದನ್ನು 'ಅಲ್ಪ'ಜ್ಞವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಾದರೂ ಎಲ್ಲಿ?

ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ- ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ

ಈಗ ಪರಿಹಾರವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯುವದಿಲ್ಲ, ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಅಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಜ್ಞಾನವು ಇರುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಾನೆ ಅರ್ಥ ? ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆತ್ಮನು ಅರಿಯುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ದೂರಬಹುದು ? ಅಲ್ಲಿ ಅರಿಯಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತು ಯಾವದಾದರೂ ಇದ್ದರಲ್ಲವೆ, ಅದನ್ನು ಆತ್ಮನು ಅರಿಯಲಾರದೆ ಇರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಅಜ್ಞನು ಎನ್ನಬಹುದು ? ಹಿಂದಿನ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನು ಏಕೀಭೂತ ನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಅಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿ ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ದೂರಿಗೆ ಅವಕಾಶವೆಲ್ಲಿದೆ ?

'ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಏತರ ಅರಿವೂ ಆಗಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಯು ಜನರಿಗೆಲ್ಲ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ? ಈ ಪರಾಮರ್ಶವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಎಂದರೆ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನ, ಬಿಡಿಯರಿವು - ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತೇನೆ. ಬಿಡಿಯರಿವು ಆಗುವದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾದದ್ದು ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯರೂಪವಾದ **ದ್ವೈತವು.** 'ನಾನು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಇಂಥ ಕರಣದಿಂದ ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ' - ಎಂಬ ವಿಭಾಗವಿದ್ದರಲ್ಲವೆ, ಬಿಡಿಯರಿವಾಗುವದು ? ಆದರೆ ಈ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಏಕೀಭೂತವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಕರಣವಿರುವದಿಲ್ಲ, ಜ್ಞೇಯವಿರುವದಿಲ್ಲ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಜ್ಞೇಯತ್ವವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ಏಕೀಭೂತವಾದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮನದಂದುಕೊಂಡವರಿಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಇರಬಹುದೆಂಬ ಶಂಕೆಯು ಹುಟ್ಟುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ, ಎಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವದಕ್ಕೆ - ಕಾರಣವೇನೆಂದಾಯಿತು ? ಪ್ರಾಜ್ಞನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದಾಗಿರುವದೇ ಅಲ್ಲವೆ ? ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮತ್ತೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಂದಿರುತ್ತದೆ : 'ಅಯಂ ಪುರುಷಃ ಪ್ರಾಜ್ಞೇನಾತ್ಮನಾ ಸಂಪರಿಷ್ವಕ್ತೋ ನ ಬಾಹ್ಯಂ ಕಿಂಚನ ವೇದನಾನ್ತರಮ್' (ಬೃ. ೪-೩-೨೧) ಈ ಜೀವನು ಪ್ರಾಜ್ಞನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಆಲಿಂಗಿತನಾಗಿರುವದರಿಂದ - ಒಂದಾಗಿರುವದರಿಂದ - ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳು, ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮುಂತಾದವನ್ನಾಗಲಿ, ನಾನು ಇಂಥವನು, ಸುಖಿ, ದುಃಖಿ - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿಯಾಗಲಿ, ಅರಿಯದೆ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಅರಿಯುವ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವುಕೂಡ ಕರಗಿಹೋಗಿ ಪ್ರಜ್ಞಾಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಗೆತಾನೆ ಅರಿತಾನು ? - ಎಂಬುದು ಶ್ರುತಿಯ ಭಾವ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನಾದ ಪ್ರಾಜ್ಞನು - ಈಗಿನ ಕೆಲವರು

ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ 'ಪ್ರಾಯೇಣ ಅಜ್ಞಃ' ಅಜ್ಞತಾಪ್ರಚುರನಲ್ಲ, ಸರ್ವಜ್ಞ ಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ.

ಇದಿಷ್ಟೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಜ್ಞಾತೃಗಳಿರುತ್ತಾರಲ್ಲವೆ ? ಅವರಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾತೃಶಕ್ತಿ ಯಾರದು ? ಇದೇ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯಕ್ಕೇ ಸೇರಿದ್ದೆ ಅಲ್ಲವೆ, ಅದು ? ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಯಾರುಯಾರು ಯಾವಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಏನೇನನ್ನು ಅರಿತರೂ ಅದನ್ನು ಈತನೇ ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞನು ಎಂದರೆ ವಿಶೇಷ ರೂಪದಿಂದ ಅರಿಯುವವನು ಎಂಬರ್ಥವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಈ ಪ್ರಾಜ್ಞನೇ ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಆಗ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿ ಸ್ತಂಬಪರ್ಯಂತವಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳವರೆಗಿನ ಜ್ಞಾತೃಗಳಾಗಿ ತೋರುವವನು ಈತನೇ ಎಂಬುದು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂಬ ವಿಶೇಷಣದ ಅರ್ಥ.

ಈಗ **'ಅಂತರ್ಯಾಮಿ'** ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಒಳಹೊಕ್ಕು ಅವರನ್ನು ನಿಯಮಿಸುತ್ತಿರುವಾತನು. ಇದರ ವಿವರವನ್ನು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಪೃಥಿವಿ, ಅಪ್ಪು, ತೇಜಸ್ಸು, ವಾಯು, ಆಕಾಶ, ಆದಿತ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ದಿಕ್ಕುಗಳು, ಮಿಂಚು, ಗುಡುಗು, ಸರ್ವಲೋಕಗಳು, ಸರ್ವವೇದಗಳು, ಸರ್ವಯಜ್ಞಗಳು, ಸರ್ವಭೂತಗಳು, ಪ್ರಾಣ, ವಾಕ್ಕು, ಚಕ್ಷುಸ್ಸು, ಶ್ರೋತ್ರ, ಮನಸ್ಸು, ತ್ವಕ್ಕು. ತೇಜಸ್ಸು, ತಮಸ್ಸು, ರೇತಸ್ಸು, ಆತ್ಮ - ಇವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇದ್ದುಕೊಂಡು, ಇವುಗಳು ಯಾವವಕ್ಕೂ ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಒಬ್ಬ ಅಂತರಾತ್ಮನು ಇರುವನೆಂಬುದು ಅರಿವಾಗದಂತೆ, ಯಾವನು ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನೂ ತನ್ನ ಆಳವಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕೊಂಡಿರುವನೋ ಅವನೇ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯು ಎಂದು ಆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿ, ಆಧಿಭೌತಿಕವಾಗಿ, ಅಥವಾ ಆಧಿದೈವಿಕವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಮಾತೃವೇ ಇರಲಿ, ತಾನು ಯಾವದೋ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವೆನೆಂದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಕಾರ್ಯಕರಣವ್ಯಾಪಾರವೂ ಕೆಲಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟೇ ನಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ನಿಯಮಗಳು ಯಾರ ವಶದಲ್ಲಿರುವವು ? - ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಯಾರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ತಾನಿದ್ದಂತೆ

ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯದ ಸಂನಿಧಿಯೇ ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಸರ್ವೇಶ್ವರ'ನೆಂಬ ವಿಶೇಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿತ್ವವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಸರ್ವೇಶ್ವರನೆಂದರೆ ಜೀವರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಆಳುವವನು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯೂ ಬರಬಹುದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ 'ಅಂತರ್ಯಾಮಿ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು, ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಒಳಗೆ, ಹೊರಗೆ - ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನನ್ನು 'ಅಂತರ್ಯಾಮಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುವದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಔಚಿತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದೇ ಆತ್ಮನೇ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಕಲ ಜೀವರುಗಳ ಒಳಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಹಾಕಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಬೆಂಕಿಯು ತಾನಿರುವಂತೆಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಬಳಿಗೆ ಬಂದವರಿಗೆಲ್ಲ ಶಾಖವನ್ನು ಕೊಡುವಂತೆ, ಈ ಪ್ರಾಜ್ಞರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ತಾನಿದ್ದಂತೆಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಸಕಲವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನೂ ನಿಯಮದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆಂಬುದನ್ನು ಈ ವಿಶೇಷಣವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಈತನೇ **ಯೋನಿಯು,** ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳ **ಪ್ರಭವಾಪ್ಯಯವು :** ಈ ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಅವನಿಗಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಮಾತೃಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದೆ. ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ, ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ - ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಗೊತ್ತಾದ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ನಾನಾವಿಧವಾದ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಗಳಿಂದ ತುಂಬಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವೊಂದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು. ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದಿತು ? - ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಯಾವದೊಂದು ಕಾರಣವನ್ನೂ ನಾವು ಅದಕ್ಕೆ ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಚೈತನ್ಯದ ರೂಪದಿಂದ ಇದ್ದನೋ ಅದೇ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಅಚ್ಚಳಿಯದೆ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು, ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ ಇಚ್ಛಾಪ್ರಯತ್ನಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೂ ಮಾಡದೆಯೇ, ಲೀಲಾಮಾತ್ರದಿಂದ,

ಹೇಗೋ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಿಯೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವದೆಂದು ನಾವು ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆತ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣನು ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವಾಗ ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ ಕಾರಣಗಳ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಯಾವದನ್ನೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹತ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಆತ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ, ಉಪಾದಾನಕಾರಣ - ಎಲ್ಲವೂ ತಾನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನಾದರೂ ಲೋಕಸಿದ್ಧಕಾರಣಗಳಂತೆ ಯಾವ ವಿಕಾರವನ್ನೂ ಹೊಂದದೆ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಅವನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಅವನ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕುಂದೂ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಲಯವಾಗುವಾಗ ಅವನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚುಗೆಯೂ ಉಂಟಾಗು ವದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ವಿಲಕ್ಷಣಕಾರಣವೂ ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಲಯಕರ್ತೃವೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಅವನು !

ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸಬಹುದು. ಈವರೆಗೆ ಆತ್ಮನ ಮೂರು ಪಾದಗಳ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ದ್ದರಿಂದ ಏನು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ನೋಡಿ ಬಳಿಕ ಆತ್ಮನ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದದ ಸ್ವರೂಪದ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ಹಾಯಿಸೋಣ.

---

೮. ವಿಶ್ವಾದ್ಯಾತ್ಮರುಗಳ ನಿಜಸ್ವರೂಪ

ಈವರೆಗೆ ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತನ್ನನುಸರಿಸಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯ ಆತ್ಮನ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಪಾದಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಪ್ರತ್ಯಗ್ದೃಷ್ಟಿಯ ಈ ವಿಚಾರಸರಣಿಯು ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಬಹಳ ಹೊಸದಾದ್ದರಿಂದ ಈವರೆಗೆ ಮಾಡಿರುವ ಮನನದ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಒಕ್ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು ಇನ್ನು ಮುಂದಿನ ತತ್ತ್ವಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗ ಜಾಗರಿತಸ್ಥಾನ, ಸ್ವಪ್ನಸ್ಥಾನ, ಸುಷುಪ್ತಸ್ಥಾನ - ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆದಿರುವ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಗಿರುವ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಆಗುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳೊಡನೆ ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಜೊತೆಜೊತೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅವಲೋಕಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡೋಣ.

೧. **ಜಾಗರಿತಸ್ಥಾನ** (ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆ)ಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಆತ್ಮನು ಪ್ರಮಾತೃವು, ಎಂದರೆ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಮನಸ್ಸುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ

ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಬೇಕಾದವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಬೇಡವಾದವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುವವನು - ಎಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯರ ನಂಬಿಕೆ. ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನನ್ನಂತಿರುವ ಅನೇಕ ಪ್ರಮಾತೃಗಳಾದ ಜೀವರುಗಳು ಇರುತ್ತಾರೆ, ನಾನು ನನ್ನ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಗಳ ಪ್ರಾಪ್ತಿಪರಿಹಾರಗಳಿಗಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು **ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿ**ಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ.

ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಮಾತೃಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವಿಭಾಗಗಳ ಒಟ್ಟೆಂಬ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಾಡಿಲ್ಲದೆ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನ **ಸಾಕ್ಷಿರೂಪವೊಂ**ದಿದೆ. ಈ ಜಾಗರಿತಾವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಆ ಆತ್ಮನಿಗೆ **ಉಪಾಧಿಯು,** ಅವನನ್ನು ಗುರುತಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅವನೊಡನೆಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ದೃಶ್ಯವಿಶೇಷವು. ಆ ಆತ್ಮರೂಪಕ್ಕೆ **ವೈಶ್ವಾನರ**ನೆಂದು ಹೆಸರು. ವೈಶ್ವಾನರನನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಜಾಗ್ರತ್ಪ್ರಪಂಚವು ತೋರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, ಜಾಗ್ರತ್ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಈ ವೈಶ್ವಾನರನು ಇರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು **ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿ**ಯಿಂದ ಅರಿತ ಜಾಗರಿತಾತ್ಮನೆಂಬ **ಮೊದಲನೆಯ ಪಾದವು.** ಸಾಮಾನ್ಯದೃಷ್ಟಿಯವರ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವ ಪ್ರಮಾತೃಸ್ವರೂಪದ ತಿರುಳೇ ಈ ವೈಶ್ವಾನರನು.

೨. ಸ್ವಪ್ನಸ್ಥಾನ (ಕನಸಿನವಸ್ಥೆ)ಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಆತ್ಮನು ವಾಸನೋಪಾಧಿಯುಳ್ಳವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯರ ದೃಷ್ಟಿಯು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯ ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಶರೀರವೇ ಪ್ರಮಾತೃವಿಗೆ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನನ್ನು 'ಶಾರೀರ', 'ಪಿಂಡಾತ್ಮ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಈ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಗೋಜು ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಾದ ವಾಸನೆಯ ಅರಿವು ಮಾತ್ರ ಇರುವದರಿಂದ ಈ ಸ್ವಪ್ನಾತ್ಮನನ್ನು **'ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮ'** ಎನ್ನಬಹುದು. ಆ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ವಾಸನಾಮಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚ ದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ವಾಸನಾಮಯವಾದ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಆ ಅನುಭವವು ಹೀಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಾಸನಾಮಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವೆಂದೇ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ; ನಿಜವಾಗಿ ಅದೆಲ್ಲ ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವೇ - ಎಂಬುದು **ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿ**ಯಿಂದ ಕನಸನ್ನು ನೋಡಿ ಜನರು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ತೀರ್ಮಾನ.

ಆದರೆ **ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿ**ಯಿಂದ ಸ್ವಪ್ನಸ್ಥಾನದ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಆಗಿರುವ

ತೀರ್ಮಾನವೇನು ? ಸ್ವಪ್ನಸ್ಥಾನವು ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಜಾಗರಿತಸ್ಥಾನದ ಪ್ರತಿಕೃತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಜಾಗರಿತಸ್ಥಾನದಂತೆಯೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ, ಆಧಿ ಭೌತಿಕ, ಆಧಿದೈವಿಕ - ಎಂದು ವಿಂಗಡವಾಗಿರುವ ಒಟ್ಟು ಪ್ರಪಂಚವು ಅದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾಪ್ನಪ್ರಪಂಚವು ಅಲ್ಲಿಯ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರಲಾರದು, ಅವನನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡೇ ಅದು ತೋರುತ್ತಿರುವದು, ಜಾಗರಿತಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಸ್ವಪ್ನಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಯಾವ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಅದೂ ಜಾಗರಿತಪ್ರಪಂಚದಂತೆಯೇ ಪ್ರಮಾತೃಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯ ವಿಭಾಗಗಳ ಒಟ್ಟೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೈಶ್ವಾನರನೆಂದು ಕರೆದ ಆತ್ಮನೇ ಕನಸಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ **ತೈಜಸ**ನೆಂಬ ಹೆಸರಿಗೆ ತಕ್ಕವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನು ಸ್ಥೂಲಭೋಗವುಳ್ಳವನೆಂದೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನು ಸೂಕ್ಷ್ಮಭೋಗವುಳ್ಳವನೆಂದೂ ವಿಂಗಡಿಸುವದು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಿಯೇ, ಆದರೂ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪದಿಂದ ಈ ಎರಡು ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನೂ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸ್ವಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಆಯಾ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಬೆಳಗುವದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ತಾರತಾಮ್ಯವೂ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಇದು ಆತ್ಮನ **ಎರಡನೆಯ ಪಾದವು.**

ಆತ್ಮನು ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯನ್ನೂ ಸ್ವಪ್ನದ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯನ್ನೂ ಒಮ್ಮೆಗೇ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡುವದು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಸಾಮಾನ್ಯರು ಬರಿಯ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದ ನೀರು ತಿಳಿಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮದರ್ಶಕವಾದ ದುರ್ಬೀನಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಶ್ಮಲಗಳು ತೇಲಾಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಂಡರೆ ಅವರೆಡೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ನೀರು ಎಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೆ ? ಹೀಗೆಯೇ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ ತೋರುವ ಜಾಗರಿತಪ್ರಪಂಚ, ಸ್ವಾಪ್ನಪ್ರಪಂಚ - ಎಂಬಿವು ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಪ್ರಪಂಚ ಗಳೆಂದಾಗಲಿ, ಜಾಗರಿತಸ್ವಪ್ನಗಳೆಂಬಿವು ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಸ್ಥಾನಗಳೆಂದಾಗಲಿ, ಬಗೆಯುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರವಿದ್ದಾಗ ಕನಸಿರುವುದಿಲ್ಲ ; ಕನಸಿರುವಾಗ ಎಚ್ಚರವಿರುವದಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ **ಒಂದೇ ದೃಶ್ಯವೇ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚ, ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚ - ಎಂಬ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದ ತೋರುವದೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.** ನಾವು ಕನಸುಕಾಣುತ್ತಿರುವಾಗ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರಬಹುದೆಂದೇ ನಮಗೆ ಭಾವನೆಯಾಗುತ್ತಿರುವದೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ

ಈ ಭಾವನೆಗೆ ಆಧಾರವಾದ ಯುಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ, ಅನುಭವವೂ ಇಲ್ಲ, ಇದು ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವೈಶ್ವಾನರನೇ ದೃಷ್ಟಿಭೇದದಿಂದ ತೈಜಸನಾಗಿರುವಂತೆ ವೈಶ್ವಾನರನ ಉಪಾಧಿಯೇ ತೈಜಸನ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಯಾರು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನನಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವರೋ ಅವರು ವೈಶ್ವಾನರನೆಂಬ ಪಾದವನ್ನು ತೈಜಸನೆಂಬ ಪಾದದಲ್ಲಿ **ಲಯ**ಮಾಡಿಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುವದು.

೩. ಇನ್ನು ಸುಷುಪ್ತ ಸ್ಥಾನ (ತನಿನಿದ್ರೆಯ ಅವಸ್ಥೆ) **ಲೌಕಿಕ ದೃಷ್ಟಿ**ಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯು ಬಂದಾಗ ಪರವಶತೆಯಿರುತ್ತದೆ, ಅಜ್ಞತೆಯಿರುತ್ತದೆ, ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರದ ಸುಖವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿ ಕಾಲಹರಣಮಾಡುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಅವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ನಿಜವಾದರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮರೆತಿರುವ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಸಡ್ಡೆಮಾಡಿ ಆದಷ್ಟು ಎಚ್ಚರದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪೃತರಾಗಿರುವದೇ ಉತ್ತಮ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ **ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿ**ಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಗೆ ಇರುವ ಬೆಲೆಯು ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಗೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಯಾವ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಸಂಘಾತವೂ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ; ಅಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೋ ಅಥವಾ ದೂರವಿರಿಸುವದಕ್ಕೋ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಾವಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವೆವು. ಇದಲ್ಲದೆ ಅಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಇಷ್ಟವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತೆಂದು ಹಿಗ್ಗುವ ಸಂದರ್ಭವಾಗಲಿ, ಇಂಥ ಅನಿಷ್ಟವು ಬಂದೊದಗಿತೆಂದು ಕುಗ್ಗುವ ಸಂದರ್ಭವಾಗಲಿ, ತಲೆದೋರುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವ ಅಲೆಗಳ ಉಬ್ಬರವಿಳಿತಗಳೂ ಇಲ್ಲದ ನಿತ್ಯನಿರಾಯಾಸಸ್ಥಿತಿಯು ಅದು. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ, ಆಧಿಭೌತಿಕ, ಆಧಿದೈವಿಕ - ಎಂಬ ವಿಂಗಡದ ಪ್ರಪಂಚದ ಸೋಂಕು ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಇಲ್ಲಿ **ಏಕೀಭೂತ**ನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲವೂ ಒಂದಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಇಲ್ಲಿ **ಪ್ರಾಜ್ಞ**ನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರವಾದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ ; ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲದ ಬರಿಯರಿವೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಇಲ್ಲಿ **ಆನಂದಮಯ**ನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ;

ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಕ್ಷುದ್ರಸುಖಗಳಿಗೆ ಹಂಬಲಿಸುವ ಆಯಾಸವೇ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ.

ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ತನಗಿಂತ ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ತೋರುವ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯ ಹಂಗೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯದೆ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ಪರವಶವಾಗಿರುವದು ಎನ್ನುವದರ ಬದಲು ಸರ್ವೇಶ್ವರವಾಗಿ, ಸರ್ವಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಹೀಗೆಯೇ ಅಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞತೆಯಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವದರ ಬದಲು ಸರ್ವಜ್ಞತೆ ಇದೆ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುವದು ; ಬರಿಯ ಚೈತನ್ಯದ ಗಟ್ಟಿಯಲ್ಲವೆ, ಅದು ? ಅಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರದ ಯಾವ ಸುಖವೂ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಬದಲು, ವ್ಯವಹಾರದ ಸುಖದ ತುಂತುರುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದಾಗಿರುವ ಆನಂದಸಾಗರವದು ಎನ್ನಬೇಕಾಗುವದು. ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯ ಅನುಭವದಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದು ವ್ಯರ್ಥಕಾಲಕ್ಷೇಪವಾಗುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ಬಗೆಯುವದೂ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ತಪ್ಪೇ ಆಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸಿನ ಕಾಟವಿಲ್ಲದ ನಿಜವಾದ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ ಎಚ್ಚತ್ತವನಿಗೆ ಆ ಸುಖದ ಶುಭಪರಿಣಾಮವು ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮನಸ್ಸು - ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬರುತ್ತಿರುವದು. ಜಟಿಲವಾದ ಈ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಯಂತ್ರವೆಲ್ಲವೂ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದೊಡನೆ ಅಲ್ಲಿ ಆನಂದಮಯನಾದ ಪ್ರಾಜ್ಞನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿಪಡೆದ ಪೂರ್ಣಾವಗಾಹನದ ಫಲವಾಗಿ ದೇಹವು ಹೃಷ್ಟಪುಷ್ಟವಾಗಿ ಹಗುರವಾಗಿರುವದು ; ಮುಖವು ಕಳೆಯೇರಿರುವದು, ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಉಜ್ಜಿ ಒರೆಸಿದ ಕನ್ನಡಿಯಂತೆ ಹೊಳೆಯುತ್ತಿರುವವು ; ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವವು, ಅಂತಃಕರಣವು ಸಂಕಲ್ಪವಿಕಲ್ಪನಿಶ್ಚಯಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದು ; ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಿಷ್ಕಲ್ಮಷವಾದ ವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ನೋಡಿ ನಲಿಯುವದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುವದು. ಪ್ರಾಜ್ಞನೆಂಬ ಈ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುವದರ ಈ ಸತ್ಪರಿಣಾಮವು ಯಾವ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಾದ ಅದ್ಭುತಕಾರ್ಯವೆಂಬುದು ಎಂಥ ಕುಶಲನಾದ ತಾರ್ಕಿಕನಿಗೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಸದಳವಾಗಿರುವದು.

ಸುಷುಪ್ತಸ್ಥಾನವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದೊಂದು ಸ್ಥಾನವೆಂದು ಹೇಳುವದೇ ಸರಿಯಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕಾಗುವದು. ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ

ಪ್ರಾಜ್ಞಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಒಳಗು ಹೊರಗಿನ ಅರಿವುಗಳಿಲ್ಲದೆ ಇರುವ ವಿಲಕ್ಷಣಸಮಾಧಿಯೇ ಅದು ! ನಮ್ಮ ಪರಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಸುಷುಪ್ತಿಯು, ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾತಪರಮಾತ್ಮನನ್ನೇ ಜನರು ತನಿನಿದ್ರೆಯೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವರೆಂದು ಹೇಳುವದೇ ಯುಕ್ತವು. ಸರ್ವೇಶ್ವರನೂ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಆಗಿರುವ ಆ ಪರಮಾತ್ಮನು ತಾನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೆಲ್ಲ ತನ್ನಿಂದಲೇ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿದ್ದು ಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ, ಮತ್ತೆ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಲಯಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ನೋಡಿದಾಗ ಜಾಗರಿತಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಂಬಿವು ಆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಲೀಲಾವಿಭೂತಿಗಳೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಮಹಾಮಾಯಾವಿಯೊಬ್ಬನು ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಅತ್ಯದ್ಭುತವಾದ ದೃಶ್ಯವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಐಂದ್ರಜಾಲಿಕಶಕ್ತಿಯಿಂದ ನಿರ್ಮಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಸ್ಥಿರವಾಗಿರುವಂತೆ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ನಿಯಮಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಕೊನೆಗೆ ಆ ಮಾಯಾಪ್ರದರ್ಶನವು ಮುಗಿಯುತ್ತಲೂ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತನ್ನೊಳಗೇ ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಡುವಂತೆ ಈ ಪ್ರಾಜ್ಞನೂ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ, ಅದ್ಭುತವಾಗಿ, ಅಚಿಂತ್ಯರಚನೆಯ, ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಪ್ರಪಂಚಗಳನ್ನು ಲೀಲಾಮಾತ್ರದಿಂದ ಹೊರ ತೋರಿಸುತ್ತಾ ತನ್ನ ಸತ್ತಾಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು, ಮತ್ತೆ ಸುಷುಪ್ತಿ ಎಂದು ಅಜ್ಞರು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡುಬಿಡುತ್ತಾನೆ. 'ಭೂತಗಳ ಪ್ರಭವಾಪ್ಯಯನು' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಚನದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದು.

ಈಗ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಉಪಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೊರಡು ತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರವಿರುವಾಗ ಕನಸಿಲ್ಲದೆಯೂ ಕನಸಿರುವಾಗ ಎಚ್ಚರವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಇರುವದ ರಿಂದ ಹೇಗೆ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯುಳ್ಳ ವೈಶ್ವಾನರನೇ ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯುಳ್ಳ ತೈಜಸನೆಂದು ಏರ್ಪಡುವದೋ ಆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಹೇಗೆ ತೈಜಸಪಾದದಲ್ಲಿ ವೈಶ್ವಾನರಪಾದವನ್ನು ಲಯಮಾಡಿಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ತನಿನಿದ್ರೆಯಿರುವಾಗ ಮಿಕ್ಕೆರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮಪರಿಶೀಲನೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಜ್ಞನೆಂಬ ಆತ್ಮನ ಮೂರನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕೆರಡು ಪಾದಗಳನ್ನು ಲಯಮಾಡಿಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಘಾತಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವ ಪ್ರಮಾತೃವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಜೀವನು ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವನೆಂದು ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವಸ್ಥಾಸಾಕ್ಷಿಯಾದ

ಆತ್ಮನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಈ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಮಿಕ್ಕೆರಡು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅವು ಒಂದರ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ತೋರುವ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲ ; ಒಂದಾಗುತ್ತಲೂ ಮತ್ತೊಂದು ಆಗುವ ಅನುಭವಗಳೂ ಅಲ್ಲ, ಒಂದೇ ದೃಶ್ಯವೇ ಮೂರು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋಣಗಳಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣಬರುವಂತೆ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನೇ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಉಪಾಧಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಮೂರು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವನು ; ನಿಜವಾಗಿ ಈ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಯಾವಾಗಲೂ ತಾನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತಿರುವನು ಎಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಸಪ್ರಪಂಚನಾಗಿಯೂ ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತನಾಗಿಯೂ ಇರುವನೆಂದೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ಕಾಣದೆ ಮರವೆಯು ಮುಸುಕಿಕೊಂಡವನಾಗಿರುವನೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯು ಪ್ರಮಾತೃಸ್ವರೂಪರೇ ನಾವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋಣದಿಂದ ಆದದ್ದು. ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂದಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಲಿ ಜ್ಞಾನಾನಂದಗಳ ಸಂಕೋಚವಾಗಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಈ ವಿವರಣೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿಶದಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಮಾಂಡೂಕ್ಯದ ಮತ್ತೊಂದು ಮಂತ್ರದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಆತ್ತಕಡೆಗೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೊರಳಿಸೋಣ.

---

೯. ತುರೀಯಸ್ವರೂಪ

ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ಓಂಕಾರವೆಂದೇ ಕರೆದಿರುವದು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಒಂದು ವಿಶೇಷವು. ಈ ಓಂಕಾರವು ಕಾಲಾಕಾಶಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವದಲ್ಲದೆ ಕಾಲಾಕಾಶಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿರುತ್ತದೆ. ಕಾಲಾಕಾಶಯುಕ್ತವಾಗಿ ನಮಗೆ ಕಾಣಬರುವ ಇದರ ರೂಪವನ್ನು ಅಭಿಧಾನಪ್ರಧಾನವೆಂದೂ ಅಭಿಧೇಯ ಪ್ರಧಾನವೆಂದೂ ಎರಡು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರವಿಭಾಗಗಳಾಗಿ ಒಡೆದುಕೊಂಡು ಕಾಣಬಹುದು ಎಂದು ಮೊದಲು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಅಭಿಧಾನಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಭಾಗವನ್ನು ನಾವು ಇನ್ನೂ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅಭಿಧೇಯ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ

ಭಾಗವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕರೆದಿದೆ. ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ನಮ್ಮಗಳ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆಮಾಡಿದರೆ ಅಭಿಧೇಯದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುವದು. ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳೆಂಬ ದರ್ಶನವೃತ್ತಿಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳು, ಸುಷುಪ್ತಿ ಎಂಬ ಅದರ್ಶನವೃತ್ತಿಯ ಅವಸ್ಥೆ- ಎಂಬ ಈ ಎರಡು ಅನುಭವಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

ಈವರೆಗೆ ಮಾಡಿದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯ ಫಲವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾತೃಪ್ರಧಾನವಾದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ, ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಧಾನವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ನೋಡಿದ್ದಾಯಿತು. **ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ**ಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಕಾರ್ಯಕರಣಸಂಘಾತಗಳು ನಮಗೆ ತಪ್ಪದೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವವು. ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ, ನಡೆನುಡಿಗಳು- ಎಲ್ಲವೂ ಈ ಕಾರ್ಯಕರಣಸಂಘಾತದ ಅವಲಂಬನೆಯಿಂದಲೇ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ನಾವು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಇರುವ ಹಲವು ಜೀವರುಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಕಾಲಕೃತವಾದ ಅನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವೆವು. ಈ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದದ್ದು, ಈ ಅನುಭವಸಂತತಿಯೇ ಸಂಸಾರವು. ಈ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಜಾಗ್ರತ್ತಿನ ಪ್ರಪಂಚವೇ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ; ಇದರಲ್ಲಾಗುವ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಅನುಭವವು ನಿಯತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆದಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೂ ದುಃಖಪರಿಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸುಖವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ನಮ್ಮ ಗುರಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳು ಎಚ್ಚರದ ಪರಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುವ ವಾಸನಾಮಯವಾದ ಮತ್ತು ವಿಶ್ರಾಂತಿ ರೂಪವಾದ ಅನುಭವಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಅವಕ್ಕೇನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ವಶದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ತನ್ನದೇ ಆದ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತ ಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿರುವ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುತ್ತೇವೆ. ಆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಅಲ್ಪವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುವಮಟ್ಟಿಗೆ ಅರಿತುಕೊಂಡು ಅವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕುವಷ್ಟು ಕಾರಕಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಕೊಂಡು ನಮಗೆ ಇದ್ದಷ್ಟು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಿಂದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ನಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯುವದು, ಅನಿಷ್ಟವಾದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು - ಇವೇ ನಮ್ಮ ಜೀವನವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಿಷ್ಟೂ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ನೋಡಿದ್ದರಿಂದ ಆದ ತೀರ್ಪಿನ ಸಂಕ್ಷೇಪವು.

ಇನ್ನು **ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿ**ಯಿಂದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚದೊಳಗೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಅಪರಿಹಾರ್ಯವಾದ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾ ಪರವಶನಾಗಿ ಜೀವಿಸುತ್ತಿರುವವನಲ್ಲ. ಇವನಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕರಣ ಸಂಘಾತವು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಗಂಟುಬಿದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಗೊತ್ತಾಗಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿನಿಯಮಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಫಲವನ್ನನುಭವಿಸುವ ಜೀವನವು ಇವನಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಲ್ಲ. ಇಡಿಯ ಪ್ರಮಾತೃಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯರಾಶಿಯಾದ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಇವನಿಗೆ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಇವನು ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಆತ್ಮನೇ ಜಾಗ್ರತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲ ಜೀವರುಗಳಿಗೂ ಆತ್ಮನು. ಇವನ ಸಂನಿಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಆ ಜೀವರುಗಳೆಲ್ಲರ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರವು ಸಾಗುತ್ತಿರುವದು. ಇವನು ಜಾಗ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ **ವೈಶ್ವಾನ**ರನೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನು ; ಇವನೇ ಸ್ವಪ್ನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ **ತೈಜಸ**ನೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನು. ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇವನಿಗೆ ದೃಶ್ಯರಾಶಿಯಾದ ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ರೂಪಗಳಿಂದ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಇದು ಅವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹೊರೆಯೇನೂ ಅಲ್ಲ ; ನಿಜವಾಗಿ ಇದು ಅವನ ಲೀಲಾವಿಭೂತಿ ಎನ್ನಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ದರ್ಶನವೃತ್ತಿಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ, ಆಧಿ ಭೌತಿಕ, ಆಧಿದೈವಿಕ - ರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಇವನ ಸನ್ನಿಧಿಯ ಮಹಿಮೆ ಯಿಂದಲೇ ತೋರಿಕೊಂಡು ಇವನ ಮಹಿಮೆಯಿಂದಲೇ ನಿಯತವಾಗಿ ಜೀವಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ; ಇವನು ಅದರ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೇ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ದೃಶ್ಯರೂಪವೇ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಏಕೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದು ಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಪರಿಶೀಲನೆಯಿಂದ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಅದೇ ಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವರೂಪದೊಡನೆಯೇ ಸಪ್ರಪಂಚನಾಗಿಯೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವು ಈತನಿಂದಲೇ ಲೀಲಾನ್ಯಾಯದಿಂದ ಹೊರತೋರಿಕೊಂಡು ಈತನನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಜೀವಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಿಷ್ಟೂ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ನೋಡಿದ್ದರಿಂದಾಗುವ ತೀರ್ಪಿನ ಸಂಕ್ಷೇಪವು.

ಈ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದು ಸರಿ, ಯಾವದು ತಪ್ಪು ?- ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾದರೆ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಇರುವಾಗ

ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ಸ್ವಾಭಾವಿಕದೃಷ್ಟಿ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯು ವಿಶಾಲವಾದದ್ದು, ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಾಗುವ ಅನುಭವಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತವಾಗಿ ವಿಚಾರದ ಒರೆಗೆ ತಿಕ್ಕಿ ನೋಡುವದೃಷ್ಟಿ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮನಸ್ಸು- ಇವುಗಳ ಸಂಘಾತವು ನನಗೆ ಸತ್ಯವಾಗಿ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸುಮ್ಮನೆ ನಂಬಿಕೊಂಡು, ಆ **ಸಂಘಾತದ ಅಪೇಕ್ಷೆ**ಯಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ತಿಳಿಸುವದನ್ನು ಯಾವದನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯದೆ ಅದನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಒಳಹೊಕ್ಕು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವಂತೆ ವ್ಯಾಪಕ ತರ್ಕವನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಭದ್ರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ **ನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ ಪರಮಾನುಭವದ** ಆಧಾರದಿಂದ ನೋಡುವದು ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿ. ಖಗೋಲದಲ್ಲಿ ಬರಿಯಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರನಕ್ಷತ್ರಾದಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರರು ಹಪ್ಪಳದಂತೆ ಚಪ್ಪಟೆಯಾಗಿರುವ ತೇಜಸ್ಸುಗಳೆಂದೂ ನಕ್ಷತ್ರಗಳೆಂಬವು ನೀಲವಾದ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವ ತೇಜಸ್ಸಿನ ಚುಕ್ಕಿಗಳೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗೂ ಉನ್ನತವಾದ ನಿರೀಕ್ಷಣಸ್ಥಾನ (observatory)ಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮದರ್ಶಕಗಳೂ ದೂರದರ್ಶಕಗಳೂ ಆದ ದುರ್ಬೀನುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ನೋಡಿದ ದೃಶ್ಯಗಳ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಗಣಿತಾದಿ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಖಗೋಳಜ್ಞರ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಗೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವೇ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಆತ್ಮವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಗೂ ಇರುವದು. ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಕಂಡು ಹಿಡಿದಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿನಿಯಮಗಳು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಹೊಡೆದುಹಾಕಿ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿರುವಂತೆಯೇ, ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವು ಮಾಡುವ ಆತ್ಮನಿರೂಪಣವೂ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಹೊಡೆದುಹಾಕಿ ಮಂಗಳಕರವಾದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ನಮಗೆ ಕೊಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯೇ ಹೆಚ್ಚಿನದು ಎಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಈಗ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಸಪ್ರಪಂಚತ್ವನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚತ್ವಗಳೂ ಈ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಸೇರಿಕೊಂಡೇ ಇರುವವೆ ? ಆತ್ಮನು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚನಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಪ್ರಪಂಚಗಳನ್ನು - ಲೀಲಾಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಆಗಲಿ -

ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿರುವದೆಂಬುದು ಅವನಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆಯೆ ? ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುವದು ತನ್ನೊಳಕ್ಕೆ ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದು - ಹೀಗೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವದೇಕೆ ? ಇದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ ? ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅವನು ಹೇಗೆ ತನ್ನಿಂದಲೇ ಹೊರಗೆಡಹುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಆತ್ಮನ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಮಾಂಡೂಕ್ಯದ ಏಳನೆಯ ಮಂತ್ರದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದು ಹೀಗಿದೆ :

(ಉಪನಿಷತು)

ನಾಂತಃಪ್ರಜ್ಞಂ ನ ಬಹಿಃಪ್ರಜ್ಞಂ ನೋಭಯತಃಪ್ರಜ್ಞಂ ನ ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನಂ ನ ಪ್ರಜ್ಞಂ ನಾಪ್ರಜ್ಞಮ್ । ಅದೃಷ್ಟಮವ್ಯವಹಾರ್ಯಮಗ್ರಾಹ್ಯ ಮಲಕ್ಷಣಮಚಿನ್ತ್ಯಮವ್ಯಪದೇಶ್ಯಂ ಏಕಾತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯಸಾರಂ ಪ್ರಪಞ್ಚೋಪಶಮಂ ಶಾಂತಂ ಶಿವಮದ್ವೈತಂ ಚತುರ್ಥಂ ಮನ್ಯನ್ತೇ ಸ ಆತ್ಮಾ ಸ ವಿಜ್ಞೇಯಃ ॥೭॥

'ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞವಲ್ಲ, ಬಹಿಃಪ್ರಜ್ಞವಲ್ಲ, ಉಭಯತಃಪ್ರಜ್ಞವಲ್ಲ, ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನವಲ್ಲ, ಪ್ರಜ್ಞವಲ್ಲ, ಅಪ್ರಜ್ಞವಲ್ಲ, ಅದೃಶ್ಯವು , ಅವ್ಯವಹಾರ್ಯವು, ಅಗ್ರಾಹ್ಯವು , ಅಲಕ್ಷಣವು , ಅಚಿಂತ್ಯವು , ಅವ್ಯಪದೇಶ್ಯವು, ಏಕಾತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯಸಾರವು , ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮವು, ಶಾಂತವು, ಶಿವವು , ಅದ್ವೈತವು. ಇದು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದವೆನ್ನುವರು. ಇವನೇ ಆತ್ಮನು, ಇವನನ್ನೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.'

ವೈಶ್ವಾನರ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ - ಎಂಬೀ ಮೂರೂ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪಾದಗಳೆನಿಸಿರುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ತುರೀಯಪಾದವು ಆ ಸಾಧನರೂಪವಾದ ಪಾದಗಳಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಎಂದರೆ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳ ತಕ್ಕದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಪಾದವೆಂದೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಶದಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯ. 'ಈ ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮವು' ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಮಂತ್ರದ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮವು, ಅದೇ ಎಲ್ಲವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಅಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು, ನಮ್ಮ ಶರೀರಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನಸ್ವರೂಪದವನಲ್ಲವೆ ? ಇವನು ಕಾಲದೇಶಗಳ

ಪರಿಚ್ಛೇದವಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಹೇಗೆ ಆದಾನು ?- ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುವದು ಸಹಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳಿವೆ ಎಂದು ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳಿವೆ, ಎಂದರೆ ನಾಲ್ಕು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಕಾಲುಗಳು ಇವೆ ಎಂದೇನೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ ; ಈ ಆತ್ಮನನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯಿಂದ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನ ಮೂರು ಪಾದಗಳ ಅರಿವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದವಾದ ಆತ್ಮನ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು ಸುಲಭವಾಗುವದು- ಎಂಬುದೇ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈವರೆಗೆ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಆತ್ಮನ ಮೂರು ತೋರಿಕೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ವೈಶ್ವಾನರ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ - ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ವಿಶದವಾಗಿರುವ ಮೂರು ಅರಿವುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟದ್ದಾಗಿದೆ. ಆತ್ಮನು ಶಾರೀರಾತ್ಮನಲ್ಲ, ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯುಳ್ಳ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ವೈಶ್ವಾನರಾತ್ಮನವನು- ಎಂಬಿದು ಆತ್ಮನ ವಿಷಯದ ಮೊದಲನೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯ ಜ್ಞಾನ. ಆತ್ಮನು ಸತ್ಯಪ್ರಪಂಚರೂಪವಾದ ಉಪಾಧಿಯುಳ್ಳವನಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರಪಂಚವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯುಳ್ಳ ತೈಜಸನು- ಎಂಬಿದು ಆತ್ಮನ ವಿಷಯದ ಎರಡನೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯ ಜ್ಞಾನ. ಈ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಉಪಾಧಿಯಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ಸೋಂಕು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ವಿಶದತರವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸತ್ಯವಾದ ಅಥವಾ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ಹಂಗು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ , ಅವನು ತಾನೇತಾನಾಗಿರಬಲ್ಲ ಪ್ರಾಜ್ಞನು- ಎಂಬಿದು ಆತ್ಮನ ವಿಷಯದ ಮೂರನೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯ ಜ್ಞಾನ. ಆತ್ಮನು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಾದ್ವಯಸ್ವರೂಪನು, ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವಾಗಲಿ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಲಿ ಅವನಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗಿ ಅವನ ಅವಲಂಬನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದು ಅವನ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿಶದತಮವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಇದರಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತು ಮೂರು ಹೆಜ್ಜೆಗಳಿಂದ ಉತ್ತರೋತ್ತರವಿಶದತರವಾಗಿರುವ ಮೂರು ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ವೈಶ್ವಾನರ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ- ಇವರನ್ನು ಮೂರು ಪಾದಗಳು ಎಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ ; ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಇವರು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಮೂವರು ಆತ್ಮರುಗಳೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ.

ಆತ್ಮನ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದವಾದ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಈ ಮೂರು ಪಾದಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಅತ್ಯವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವೈಶ್ವಾನರಾದಿ

ಗಳು ಆತ್ಮನ ಪಾದವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ವೈಶ್ವಾನರತ್ವಾದಿಗಳು ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಆ ರೂಪಗಳು ಉಪಾಧಿಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ವೈಶ್ವಾನರನಿಗೆ ಜಾಗ್ರತ್ಪ್ರಪಂಚವು ಉಪಾಧಿ, ತೈಜಸನಿಗೆ ಸ್ವಾಪ್ನಪ್ರಪಂಚವು ಉಪಾಧಿ, ಪ್ರಾಜ್ಞನಿಗೆ ಸರ್ವಪ್ರಪಂಚಾಭಾವವೂ ಪ್ರಪಂಚಕಾರಣತ್ವವೂ ಉಪಾಧಿ. ಯಾವದು ಉಪಾಧಿಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಇರುವ ರೂಪವೋ ಅದು ವಸ್ತುವಿನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪ ವಾಗಲಾರದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವೈಶ್ವಾನರತ್ವ, ತೈಜಸತ್ವ, ಪ್ರಾಜ್ಞತ್ವ- ಇವು ಕೂಡ ಅಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. 'ನಾನು ಪ್ರಮಾತೃ' ಎಂಬ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪನೆಯು ವೈಶ್ವಾನರಾದಿಪಾದಗಳ ಅರಿವಿನಿಂದ ಹೋಗುವಂತೆ, ನಾನು ವೈಶ್ವಾನರಾದಿಪಾದಸ್ವರೂಪನು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದದ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಹೋಗಿಬಿಡುವದು. ಆದರೆ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವಾದಿಗಳು ಕಲ್ಪನೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೂ ವೈಶ್ವಾನರತ್ವಾದಿಗಳು ಕಲ್ಪನೆ- ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕಾದ ತಾರತಮ್ಯವಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾತೃಕಲ್ಪನೆಯು ಲೋಕದ ಜನರಿಗೆ ಇರುವ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ದೇಹಾದ್ಯಭಿಮಾನರೂಪವಾದ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಆದದ್ದು. ಆದರೆ ವೈಶ್ವಾನರತ್ವಾದಿಕಲ್ಪನೆಯು ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಅಧ್ಯಾರೋಪದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉಪದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದು.

ಶಾಸ್ತ್ರವಾದರೂ ವೈಶ್ವಾನರತ್ವಾದಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಏತಕ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿದೆ ? ಕೆಸರನ್ನು ಬಳಿದುಕೊಂಡು ತೊಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಿಂತ ದೂರದಲ್ಲಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಮುಟ್ಟದಿರುವದೇ ಒಳ್ಳೆಯದಲ್ಲವೆ ? ಎಂದು ನೀವು ಕೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷಕಾರಣವಿದೆ. ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ನೇರಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಯಾವದಾದರೂ ಮಾತಿನಿಂದ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಆಗುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಜ್ಞರ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲಗೆ ಕಳೆಯುವದಕ್ಕಾಗಿ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರಹತ್ತಿರವಿರುವ ಕೆಲವು ಕಲ್ಪಿತರೂಪಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಆ ಬಳಿಕ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅರುಂಧತಿ ಎಂಬುದು ಬಲು ಸಣ್ಣ ನಕ್ಷತ್ರ. ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಇನ್ನೊಂದು ನಕ್ಷತ್ರವನ್ನು ಅರುಂಧತಿಯೆಂದು ತೋರಿಸಿ ಬಳಿಕ ನಿಜವಾದ ಅರುಂಧತಿಯ ಪರಿಚಯಮಾಡಿಕೊಡುವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಅರುಂಧತಿನ್ಯಾಯದಿಂದಲೇ ಹೀಗೆ ವೈಶ್ವಾನರಾದಿರೂಪಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಆ ಬಳಿಕ

ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಆತ್ಮರೂಪವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕೂ ಇದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯಭೇದವಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ತೋರಿಸಿದ್ದು ಬೇರೆಯ ನಕ್ಷತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ; ಇಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವೈಶ್ವಾನರಾದಿರೂಪಗಳು ಅದೇ ಆತ್ಮನ ಕಲ್ಪಿತರೂಪಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಶುದ್ಧಚಿನ್ಮಾತ್ರನಾದ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದು ಕಷ್ಟವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮೊದಲು ಅವನು ಇದಾನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ವೈಶ್ವಾನರಾದಿರೂಪಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿರುವ ಆತ್ಮರೂಪವು ಉಪಾಧಿಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದು ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುತುಮಾಡಿ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಬಹಳವಾಗಿ ಸಹಾಯಕಾರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಮೇಲೆ, ಆತ್ಮನ ಸೋಪಾಧಿಕತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದರೆ ಕೂಡಲೆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದ ನಿಜವಾದ ಅರಿವು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ **"ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದನ್ಯಾಯ"** ಎಂದು ಹೆಸರು. ದೊಡ್ಡ ಮನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವದಕ್ಕೆಂದು ಸಾರ್ವೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ಹಾಕಿ ಕಟ್ಟಿದಬಳಿಕ ಅದನ್ನು ಕಿತ್ತುಹಾಕುವರಲ್ಲವೆ ? ಅದರಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ವೈಶ್ವಾನರತ್ವಾದಿಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟು ಬಳಿಕ ಆ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ 'ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞನಲ್ಲ', 'ಬಹಿಃಪ್ರಜ್ಞನಲ್ಲ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದೇ ಏತಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕು ? ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಏತಕ್ಕೆ ಹೇಳಿಬಿಡಬಾರದು ?- ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿದೆ. ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಾಮ, ಜಾತಿ, ಗುಣ, ಕ್ರಿಯೆ, ಸಂಬಂಧ-ಮುಂತಾದವುಗಳಿರುತ್ತವೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಇಂಥ ಜಾತಿಯ, ಇಂಥ ಗುಣವುಳ್ಳ, ಇಂಥ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವ, ಅಥವಾ ಇಂಥ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳೆಂದು ತಿಳಿಸಿಬಿಡಬಹುದು ; 'ಇದು ಎತ್ತು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಗೋತ್ವಜಾತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ ; 'ಇವನು ಕೆಂಪಗಿದಾನೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಗುಣದಿಂದ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ ; 'ಇವನು ಬರಹಗಾರನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ ; 'ಇವನು ಹಣವಂತನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹಣದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಪ್ರಮೇಯನಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯಾದಿಗಳಾದ ಈ ಯಾವ ಗುರುತುಗಳೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ನೇರಾಗಿ ಯಾವ ಮಾತಿನಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಯಾವ ಪ್ರಮೇಯಧರ್ಮಗಳೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಆತ್ಮನವಲ್ಲದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದೇ ತಿಳಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಆತ್ಮನನ್ನೇ ನಾವು ವೈಶ್ವಾನರ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಈ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದೇ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವು, ನೀರಿನ ಕೋಡಿ, ನೆಲದ ಬಿರುಕು- ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವವರಿಗೆ ಇದು ಹಾವಲ್ಲ, ನೀರಿನ ಕೋಡಿಯಲ್ಲ- ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ರೀತಿಯೇ ಇದು. ಆ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ 'ಹಗ್ಗ' ಎಂದು ನೇರಾಗಿಯೂ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಿದೆ ; ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಹಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇದೊಂದೇ ದಾರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹಾವಿಗಿಂತ ಹಗ್ಗವು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ವೈಶ್ವಾನರನೇ ಮುಂತಾದ ಪಾದಗಳಿಗಿಂತ ಈ ಪರಮಾರ್ಥಾತ್ಮನು ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇವನು ವೈಶ್ವಾನರನಲ್ಲ ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಈ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಮೊದಲು ಎತ್ತಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಪ್ರಪಂಚತ್ವನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚತ್ವಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೊ, ಅಲ್ಲವೊ? ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೆಂದಾದರೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಗೊತ್ತಾದ ಒಂದು ರೂಪವಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಆಗುವದು. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಲ್ಲವಾದರೆ ಅದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮನು ವೈಶ್ವಾನರನಲ್ಲ, ತೈಜಸನಲ್ಲ- ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಮಾತ್ರದಿಂದ ವೈಶ್ವಾನರತ್ವಾದಿಗಳು ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ನಿಜವಾಗಿ ಸೇರಿಲ್ಲವೆಂದಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವದೆಂದೂ ಗೊತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ 'ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞವಲ್ಲ, ಬಹಿಃಪ್ರಜ್ಞವಲ್ಲ' ಮುಂತಾದ ನಿಷೇಧಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೂ ಅದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವು ಹೇಗೆ ಆಗುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ಇನ್ನಷ್ಟು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಉಳಿದಿದೆ. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಆ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡೋಣ.

---

೧೦. ತುರೀಯತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ

ಓಂಕಾರವೆಂದು ಮಾಂಡೂಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಕರೆದಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅಭಿಧೇಯಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾಯಿತು. ಆತ್ಮನು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಸಪ್ರಪಂಚನಾಗಿಯೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚನಾಗಿಯೂ ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಈ ಧರ್ಮಗಳು ಅವನಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿ

ಇರುವವೆ? ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ತನ್ನೊಳಗೆ ಲಯಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುವದು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವೆ ?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ತೆಗೆದಿತ್ತು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಂಡೂಕ್ಯದ ಏಳನೆಯ ಮಂತ್ರದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿತ್ತು. ಈಗ ಆತ್ಮನ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ ವಿಶೇಷಣಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸೋಣ.

'ಈ ಆತ್ಮನು ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞನಲ್ಲ, ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞನಲ್ಲ, ಉಭಯತಃ ಪ್ರಜ್ಞನಲ್ಲ.' ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮೊಳಗೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಿರುವೆವೆಂಬುದು ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯ ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಶರೀರದ ಹೊರಗಡೆ ನಿಜವಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಿರುವೆವೆಂಬುದೂ ನಮ್ಮಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಇರುವ ಸಾಮಾನ್ಯಕಲ್ಪನೆ. ಆದರೆ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದಾಗ ಇದು ತಪ್ಪೆಂತ ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತದೆ- ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆತ್ಮನು ಹೊರಗೆ ಒಳಗೆ ಎಂಬುದೆರಡಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ ಹೊರಗೆ ಅಥವಾ ಒಳಗೆ ಎಂಬುದು ಯಾವದೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞನಲ್ಲ, ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞನೂ ಅಲ್ಲ- ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು ಕಷ್ಟವಲ್ಲ. ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳು ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಉಭಯತಃಪ್ರಜ್ಞನೂ ಅಲ್ಲ. ಜೀವನ ಅಂತಃಕರಣವು ತನ್ನೊಳಗೇ ಆಗುವ ಸುಖಗಳನ್ನು ನೇರಾಗಿಯೂ ಹೊರಗಿರುವ ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶಾದಿಗಳನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಉಭಯತಃಪ್ರಜ್ಞನೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಅರಿಯುವವನು, ಅರಿಯುವವನ ಅಂತಃಕರಣ, ಅರಿಯಲ್ಪಡುವ ವಿಷಯಗಳು - ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತನ್ನ ಚೈತನ್ಯಪ್ರಕಾಶದಿಂದಲೇ ಬೆಳಗುತ್ತಾ ನಿರ್ವಿಕಾರನಾಗಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಈ ಉಭಯತಃಪ್ರಜ್ಞತ್ವವೆಂಬ ಧರ್ಮವಾದರೂ ಹೇಗೆ ಬಂದೀತು ? ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಪ್ರಾಜ್ಞರೂಪದಿಂದ ಇರುವನೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಬಿಡಿಯರಿವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಅರಿವಿನ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನು 'ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನ'ನೆಂದೂ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನ ವರ್ಣನೆಯ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ

ಹೇಳಿತ್ತಷ್ಟೆ? ಅದು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯ ವಸ್ತುಗಳು ಇರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಬಿಡಿಯರಿವುಗಳು ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ - ಎಂಬುದು ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಿಯೇ. ಆದರೆ ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವಂತೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಹೊರಗೆ ವಿಷಯಗಳೂ ಒಳಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವ ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಇರುವವೆಂಬುದು ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳುಳ್ಳ ಪ್ರಮಾತೃವಿನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಆದ ತೀರ್ಮಾನವು. ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಒಳಗೂ ಯಾವ ಹೊರಗೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನಗಳಿವೆ- ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿರುವ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನಗಳು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗುವವು ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವು ತಾನೆ ಇದ್ದೀತು ? ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮನದಂದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನತ್ವವೆಂಬ ಧರ್ಮವು ಇರುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದು. ಇದೇ '**ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನನಲ್ಲ**'- ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಆತ್ಮನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಭೇದಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಿರುವನೆಂದೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯದಿರುವನೆಂದೂ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದು. ಆದರೆ ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಸರಿಯೆ ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುವದು ಮೇಲಿನ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯದೃಷ್ಟಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವವರಿಗೆ ಕಷ್ಟವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯವಿಭಾಗವಿರುವದೆಂಬುದು ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಿಯಾದರೂ ಆತ್ಮಪ್ರಧಾನವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ತಪ್ಪೆಂಬುದು ಆಗಲೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆತ್ಮನು ಏನನ್ನೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಅರಿಯುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅರಿಯುವದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯು ಅವನಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲಾದರೊಮ್ಮೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂದೂ ಆತ್ಮನು ಆ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಜ್ಞಾತೃವೆಂದೂ ಭಾವಿಸುವದಕ್ಕೆ ಎಡೆಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿರುವ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನಿಗೆ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಸಂಬಂಧಿಸಿಕೊಂಡ ಹೊರತು ಅವನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುವದೂ ಇಲ್ಲ, ಅವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ನಿಜವಾಗಿ ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯುವದೂ ಇಲ್ಲ, ಮರೆಯುವದೂ ಇಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾತೃವಾಗಿರುವನೆಂದೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾತೃವಾಗಿರುವನೆಂದೂ ಭಾವಿಸುವದು ತೀರ ತಪ್ಪಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಇವನು '**ಪ್ರಜ್ಞನಲ್ಲ, ಅಪ್ರಜ್ಞನಲ್ಲ**'- ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ.

ಈಗ 'ಅದೃಷ್ಟನು, ಅವ್ಯವಹಾರ್ಯನು, ಅಗ್ರಾಹ್ಯನು'- ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸೋಣ. ಆತ್ಮನು ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಗೋಚರವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶರೂಪರಸಗಂಧಗಳೆಂಬ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೊರಗಿನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಲೂ ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳನ್ನು ಅಂತರಿಂದ್ರಿಯವಾದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೂ ವಿಷಯವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನು ಏತಕ್ಕೆ ತಾನೆ ವಿಷಯವಾದಾನು ? ಹೀಗೆ ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಗೋಚರನಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು **'ಅದೃಷ್ಟನು'** - ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವದು ದೃಷ್ಟವಾಗಿರುವದೋ ಎಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾಗಿರುವದೋ ಅದನ್ನೇ ನಾವು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವೆವು, ಅಂದರೆ ಅದನ್ನೇ ಮನದಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಅದರ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಲೂ ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯಜೀವನಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಇರುವೆವು. ಇವನು ಅದೃಷ್ಟನಾಗಿರುವದರಿಂದ **'ಅವ್ಯವಹಾರ್ಯ'**ನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಯಾವ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಲೂ ಹಿಡಿಯುವದಕ್ಕೆ ಬಾರದವನಾಗಿರುವದರಿಂದ **'ಅಗ್ರಾಹ್ಯ'**ನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ.

ಆತ್ಮನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರನಲ್ಲದೆ ಇರಬಹುದು, ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವ್ಯವಹಾರ್ಯನೆಂದಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಷ್ಟೋ ವಿಷಯಗಳು ನಮಗೆ ನೇರಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಲ್ಲದೆ ಇದ್ದರೂ ದೇಶಕಾಲ ವಸ್ತು-ವ್ಯವಹಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಮುಂದೆ ಆಗಲಿರುವ ಪೈರು, ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿರುವ ಅನರ್ಘವಾದ ವಸ್ತು, ಗಿಡಮರಗಳಿಂದ ಮರೆಯಾಗಿರುವ ದೇವಾಲಯ - ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಬರುವವಲ್ಲವೆ ? ಆದರೆ ಅಂಥ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಈಗಲೆ ದೃಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಗುರುತು ನಮಗೆ ಕಾಣುತ್ತಲಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಹೊಗೆಯ ಗುರುತಿನಿಂದ ಬೆಂಕಿಯನ್ನರಿಯುವಂತೆ ಅವುಗಳನ್ನು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಆತ್ಮನೋ ಎಂದರೆ **'ಅಲಕ್ಷಣನು'** ಯಾವ ಗುರುತೂ ಇಲ್ಲದವನು. ಇಂಥ ಲಕ್ಷಣವಿರುವದರಿಂದ ಇವನು ಆತ್ಮನು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಕೆಲವು ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಗುರುತುಗಳೇನೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿರುತ್ತವೆ. ಹಸಿವು, ಬಾಯಾರಿಕೆ, ಸಿಟ್ಟು, ಆಶೆ, ಅಜ್ಞಾನ, ನೆನಪು - ಮುಂತಾದವುಗಳು ಇಂಥವುಗಳು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇವುಗಳು ಆಗಿವೆ ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಯಾವ ಗುರುತಿನಿಂದಲೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವಾಗಲೂ ಇವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಚಿಂತಿಸಿಕೊಳ್ಳವುದಕ್ಕೆ

ಬರುವಂತೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಚಿಂತ್ಯವೆನಿಸುವವು. ಆತ್ಮನು ಮನಸ್ಸಿನ ಎಲ್ಲಾ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಅವನ್ನೂ ತನ್ನ ಅರಿವಿನಿಂದಲೇ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವನು. ಅವನನ್ನು ಯಾವ ಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದಲೂ ಚಿಂತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವನು **'ಅಚಿಂತ್ಯನು.'** ಯಾವದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳಿಂದಾಗದೆ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಚಿಂತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದೋ ಅದನ್ನು ಕೂಡ ನಾವು ಯಾವದಾದರೊಂದು ಶಬ್ದದಿಂದ ಹೊರಗೆ ತಿಳಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಅಂಚಿತ್ಯನೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದ **'ಅವ್ಯಪದೇಶ್ಯ'**ನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವ ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬಾರದವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ 'ಅಲಕ್ಷಣನು, ಅಂಚಿತ್ಯನು, ಅವ್ಯಪದೇಶ್ಯನು' ಎಂಬ ಮೂರು ವಿಶೇಷಣಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದಂತಾಯಿತು.

ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಗೋಚರವಾಗದೆ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಚಿಂತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಆಗದೆ ಮಾತಿನಿಂದ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೂ ಆಗದೆ ಇರುವ ಈ ಆತ್ಮನನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಾದರೂ ಹೇಗೆ ? ಶಾಸ್ತ್ರವು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಾದರೂ ಹೇಗೆ ?- ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ಸಹಜವಾಗಿ ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುವದಷ್ಟೆ? ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು **'ಏಕಾತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯಸಾರ'**ನು- ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದರೆ ಹೊರಗೆ ಅದನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಕಂಡೊ, ಅಥವಾ ಒಂದು ಗುರ್ತಿನಿಂದ ಊಹಿಸಿಯೊ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡೊ, ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಯಾವ ಮರೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾವ ಮರಹೂ ಇರುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವೊಂದನ್ನೇ ಸಾರವಾಗಿ ಅಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ತಿಳಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ ಪ್ರಮೆಗೆ ಅಥವಾ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಕರಣ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಅನುಭವವೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ. ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವು ಎಂದರೆ ನಾನು ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಕಡೆ ನಮಗೆಲ್ಲ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಅತ್ಯಂತಪ್ರಾಕೃತರಾದವರಿಗೆ ಹೊಲ, ಮನೆ, ಹಣ, ವಿದ್ಯೆ, ಕೀರ್ತಿ, ಹೆಂಡಿರು, ಮಕ್ಕಳು- ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವಿರುವದು. ಅವರವರು ಅವವುಗಳೇ ತಾವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಮೂಢರಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.

ಆ ವಸ್ತುಗಳು ತಮಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದು ಕಂಡರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಹೆಚ್ಚುಕುಂದುಗಳಿಂದ ತಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಯಾವದೋ ಹೆಚ್ಚುಕುಂದುಗಳು ಆದವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು 'ಗೌಣಾತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯ'ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಗೌಣ ವೆಂದರೆ ಆತ್ಮನ ಗುಣವೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟಿದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಇನ್ನು ದೇಹ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ - ಎಂಬಿವುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿಯು- ಎಂದರೆ ಇವುಗಳೇ ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವು ಆಯಾ ಅಂತಸ್ತಿನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯವರಿಗೆ ಆಗುತ್ತಿರುವದು. ಈ ದೇಹಾದಿಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನಿಂದ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಹೆಂಡಿರುಮಕ್ಕಳು ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆಯಾ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅವುಗಳು ಆತ್ಮನೆಂಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಮಾತ್ರ ಜನರನ್ನು ಪಟ್ಟಾಗಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು 'ಮಿಥ್ಯಾತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯ'ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮಿಥ್ಯಾತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವು ಅಹಂಕಾರದವರೆಗೆ ಒಳಹೊಕ್ಕಂತೆಲ್ಲ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಹತ್ತಿರಹತ್ತಿರವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಮಿಥ್ಯಾತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವೆಂದು ಕರೆದಿರುವದು 'ಮುಖ್ಯಾತ್ಮನ ಅರಿವಲ್ಲ, ಅವನನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಅರಿವು' - ಎಂಬುದಿಷ್ಟನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರತು 'ಸರ್ವಥಾ ಇದು ಭ್ರಾಂತಿಯೇ, ಇದು ಏತಕ್ಕೂ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ'- ಎಂದೇನೂ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಉಪಾಸನೆಗಳು, ಕರ್ಮಗಳು- ಇವುಗಳಿಗೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವ ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿಯು ಮಿಥ್ಯಾಬುದ್ಧಿಯೆಂದು ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಮ್ಯಗ್ಬುದ್ಧಿಯೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯವಹರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಹಿಡಿದು ಹುಡುಕುವದೇ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವು- ಎಂಬುದನ್ನು ಏಕಾತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯಸಾರನು- ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ; ಇನ್ನು ಪ್ರಕೃತವಾದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ಈ ವಿಶೇಷಣಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥವೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋದಹಾಗೆಲ್ಲ ಲೌಕಿಕರು ಒಂದೊಂದು ಕಡೆ ಒಂದೊಂದನ್ನು ನಾನು ಎಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವರೆಂಬುದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಾಕುವದು. ಒಬ್ಬನೇ ಮನುಷ್ಯನು ಜಾಗ್ರತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಾನು ಇಂಥ ಜಾತಿಯವನು, ಈಗ ಪತಿತನಾದೆನು, ಸಾಹುಕಾರನಾಗಿದ್ದೆನು, ಈಗ ದರಿದ್ರನಾದೆನು, ಹುಡುಗನಾಗಿದ್ದೆನು, ಈಗ ಮುದುಕನಾದೆನು- ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯದ ವಿಷಯವನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಿರುವದಲ್ಲದೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ತಾನು ತಳೆದಂತೆಯೂ ಎಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವನು. ಆದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಯಾವ

ರೂಪಗಳೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೂ ತಾನು ಮಾತ್ರ ಇದ್ದೇ ಇರುವೆನೆಂದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವನು. ಹೀಗೆ ಈ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಕೊಂಡು ಹೋದರೆ, ಮರಳುಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಒಂಟೆಯ ಹೆಜ್ಜೆಗಳ ಗುರುತನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಕೊಂಡು ಒಂಟೆಯನ್ನು ಅರಸುವವನು ಆ ಯಾವ ಹೆಜ್ಜೆಯ ಗುರುತಿನ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದೆಯೇ ತನ್ನ ಒಂಟೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಯಾವ ಪ್ರತ್ಯಯದ ಹಂಗೂ ಇಲ್ಲದೆಯೇ ಕಂಡುಕೊಂಡು ಸರ್ವಪ್ರತ್ಯಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ತನ್ನ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಲ್ಲಬಹುದು. ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನೇ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಂಬ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತಾನೆ- ಎಂಬ ಅರಿವೇ ಆತ್ಮಾನುಭವಕ್ಕೆ ಸಾಧನವು- ಎಂಬುದನ್ನು 'ಏಕಾತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯ ಸಾರಮ್' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಿಂದ ಏನು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು ? ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಿಷಯಗಳ ಅಥವಾ ವಿಷಯಿಗಳ ಭೇದವು ನಿಜವಾಗಿ ರುವದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಯಾವದೊಂದನ್ನೂ ಅರಿತು ಮರೆಯುತ್ತಿರುವ ಜ್ಞಾತೃವಲ್ಲ. ಅರಿಯಲ್ಪಡುವ ಜ್ಞೇಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಅವನಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರಕರ್ತೃತ್ವವಾಗಲಿ ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರಸಾಧನವಾಗಲಿ ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರದ ವಿಷಯವಾಗಲಿ ಅಂಟಿ ಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚೇಕೆ ? ಯಾವ ಭೇದವೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಅವನು **"ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮನು"**, ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಯಾವ ಭೇದವೂ ತನ್ನನ್ನು ಸೋಂಕದವನು. ಅವನು ಯಾವದೊಂದು ಏರುಪೇರುಗಳೂ ಇಲ್ಲದ **"ಶಾಂತ"** ಸ್ವರೂಪನು, ಯಾವದೊಂದು ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿದೋಷಕ್ಕೂ ಎಡೆಗೊಡದ **"ಶಿವ"** ಸ್ವರೂಪನು, ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ; ಅವನು ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ತನಗೆರಡನೆಯದೇ ಇಲ್ಲದಿರುವ **"ಅದ್ವೈತ"** ಸ್ವರೂಪನು.

ನಾವು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಎತ್ತಿದ ಶಂಕೆಯ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಈಗ ಕಂಡುಕೊಂಡಂತಾಯಿತು. ಆತ್ಮನು ಸಪ್ರಪಂಚನೊ ? ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚನೊ ? ಎಂದರೆ ಅವನು ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಪ್ರಪಂಚನು, ಇನ್ನೊಂದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಪ್ರಪಂಚನು ಎನ್ನುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಅವನು ನಿತ್ಯಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮನು. ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚ ನಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಲೀಲಾಮಾತ್ರದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಕರ್ಮಿಗಳಿಗೂ ಉಪಾಸಕರಿಗೂ ಉಪಯೋಗವಾಗಲೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಉಪಚಾರಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದ್ದು. ನಿಜವಾಗಿ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳಾಗಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಲಿ ಅವನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿರುವದೇಕೆ ? ಇದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ ? ಅವನು ಇದನ್ನು ಹೇಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿರುವನು ?- ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನಭೂಮಿಕೆಯಿಂದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಇಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಪ್ರಪಂಚದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮಾತೆಲ್ಲಿ ಬಂತು ?

ಈ ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಎರಡನೆಯ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿತ್ತಷ್ಟೆ. ಅದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಈಗ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ತುರೀಯಾತ್ಮನೇ ನಿಜವಾದ **ಆತ್ಮನು.** ಇವನು ಅದ್ವಿತೀಯನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇವನೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ; ಇವನಲ್ಲಿ ವೈಶ್ವಾನರತೈಜಸಪ್ರಾಜ್ಞರುಗಳೆಂಬ ಭೇದವು ನಿಜವಾಗಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಇವನನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದು ಕರೆಯುವದೂ ಗೌಣವೇ, ಏಕೆಂದರೆ ಅನಾತ್ಮವೇ ಇಲ್ಲ.

'ಈ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು'- ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯದ ಲೌಕಿಕರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ. ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಆತ್ಮನನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ತರೋಣ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನು ತನಗಿಂತ ಬೇರೆ ಇದಾನೆ, ತಾನು ಜೀವಾತ್ಮನು, ಆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡು ತಾನು ಮುಕ್ತನಾಗಬೇಕು- ಎಂಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಅಧ್ಯಾರೋಪದೃಷ್ಟಿಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಇವನನ್ನೇ ಅರಿಯಬೇಕು- ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಜಿಜ್ಞಾಸುವಾದವನು ಈ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ತಾನೊಬ್ಬ ಪ್ರಮಾತೃವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ತಾನೇ ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ರಹಸ್ಯವು. ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅರಿಯುವವನಾಗಲಿ, ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಕರಣವಾಗಲಿ, ಅರಿಯಲ್ಪಡುವ ಪರಮಾತ್ಮನಾಗಲಿ ಆತ್ಮವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ.

---

೧೧. ಓಂಕಾರಾತ್ಮರುಗಳ ಐಕ್ಯಾನುಸಂಧಾನ

ಅಭಿಧೇಯಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಕರೆದಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿ ವೈಶ್ವಾನರ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ - ಎಂಬ ಮೂರು ಪಾದಗಳ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ತನಿನಿದ್ರೆ - ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮನು ಈ ಯಾವ ವಿಕಲ್ಪವೂ

ಇಲ್ಲದ ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮನು, ಶಾಂತನು, ಶಿವನು, ಅದ್ವೈತನು- ಎಂದೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದಾಗಿದೆ. ಓದುಗರು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಓದಿ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮನನಮಾಡಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಈಗ ಅಭಿಧಾನಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಓಂಕಾರವೆಂದು ಕರೆದಿರುವ ಇದೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಮನದಂದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸೋಣ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಎಂಟನೆಯ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಂದು ತಿಳಿಸಿದೆ :

(ಉಪನಿಷತ್ತು)

ಸೋಽಯಮಾತ್ಮಾ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಮೋಂಕಾರೋಽಧಿಮಾತ್ರಮ್ । ಪಾದಾ ಮಾತ್ರಾ ಮಾತ್ರಾಶ್ಚ ಪಾದಾ ಅಕಾರ ಉಕಾರೋ ಮಕಾರ ಇತಿ ॥೮॥

'ಆ ಈ ಆತ್ಮನು ಅಧ್ಯಕ್ಷರವಾಗಿ ಓಂಕಾರವು. ಇವನು ಅಧಿ ಮಾತ್ರನಾಗಿರುವನು. ಪಾದಗಳೇ ಮಾತ್ರೆಗಳು, ಮಾತ್ರೆಗಳೇ ಪಾದಗಳು ; ಅಕಾರ, ಉಕಾರ, ಮಕಾರ- ಎಂಬಿವೇ (ಮಾತ್ರೆಗಳು).'

ಈ ಮಂತ್ರದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹಿಂದೆ ನಾವು ತಿಳಿಸಿಯೇ ಇರುತ್ತೇವೆ. ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅಭಿಧೇಯಪ್ರಧಾನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆಯಷ್ಟೆ ? ಅದೇ ಆತ್ಮನೇ ಅಧ್ಯಕ್ಷರವಾಗಿ, ಎಂದರೆ ಅಭಿಧಾನಪ್ರಧಾನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಓಂಕಾರವೆನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆಂದದ್ದರಿಂದ ಓಂಕಾರವೆಂಬ ಅಕ್ಷರ ಅಥವಾ ವಾಚಕಶಬ್ದ, ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನೆಂಬ ವಾಚ್ಯವಸ್ತು- ಎಂದು ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಇರುವವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಭಿಧಾನ (ಅಥವಾ ವಾಚಕ)ವಾಗಿರುವ ಹೆಸರು ಒಂದು, ಅಭಿಧೇಯ(ಅಥವಾ ವಾಚ್ಯ)ವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವೊಂದು- ಹೀಗೆ ಎರಡು ಅಂಶಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ನಾವು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವೆವು. ಒಂದೊಂದು ಪದಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದು ಅರ್ಥವು ಇರುವದೆಂದು ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆ. ಆದರೆ ಈ ವಾಚ್ಯವಾಚಕಗಳ ನಿಜವೇನೆಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವು ವಾಚ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ವಾಚಕವೂ ಅಲ್ಲ, ವಾಚ್ಯವಾಚಕಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುವ ಆ ಪರಮಾರ್ಥವು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳುಳ್ಳದ್ದರಂತೆ ತೋರಿಬರುತ್ತಿರುವದು. ವಾಚ್ಯರಾಶಿಯೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿಮಾಡಿದರೆ, ವಾಚಕರಾಶಿಯೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಓಂಕಾರದಲ್ಲಿ ಅಡಕಮಾಡಬಹುದು. ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ; ಓಂಕಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯಾವ ಹೆಸರೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ತನ್ನ ವಾಚ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವಂತಿಲ್ಲ.

ಇದಕ್ಕೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಮಡಕೆ, ಕುಡಿಕೆ, ಶ್ರಾವೆ- ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಸಾಕಾರವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕುಂಬಾರನು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಮಡಕೆಯ ಆಕಾರವು ಕುಡಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ, ಶ್ರಾವೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಮಡಕೆಯು ಯಾವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬರುವದೋ ಆ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಕುಡಿಕೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಶ್ರಾವೆಯಿನ್ನಾಗಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಮಡಕೆ, ಕುಡಿಕೆ, ಶ್ರಾವೆ- ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯೆಂದು ನಾವು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುತ್ತಿರುವೆವು. ಆದರೆ ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಾರವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮನದಂದಾಗ ಇವೆಲ್ಲ ಮಣ್ಣು ಎಂಬ ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗುತ್ತವೆ ; ಆಗ ಮಣ್ಣು ಎಂಬ ಒಂದೇ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೇ ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕರೆಯಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲವೆ ? ಇದರಂತೆ ಅಭಿಧೇಯಗಳ ಸಾರವನ್ನು ಮನದಂದಾಗ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಆತ್ಮನು ಎಂದೇ ಎಣಿಸಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಯಾವದೊಂದು ಅಭಿಧೇಯವಸ್ತುವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ವಸ್ತುವಾದರೂ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯದ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮನ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ಅದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲವೆ ? ಇದರಂತೆ **ಓಂ** ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಸರ್ವವನ್ನೂ ಹೇಳುವ ಶಬ್ದವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ಹಂಗಿಲ್ಲದ ಬೇರೊಂದು ಶಬ್ದವೇ ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ರೂಪಾಯಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಹೇಳುವ ವಸ್ತುವಿನ ಭಾಗಗಳನ್ನೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಪಾವಲಿ, ಪೈಸೆ- ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಹೇಳುವದು ? ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ವೈಶ್ವಾನರ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ- ಎಂಬ ಮೂರು ಅಭಿಧೇಯಪಾದಗಳಾಗಿ ನಾವು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆ ಓಂಕಾರವನ್ನೇ ಅಕಾರ, ಉಕಾರ, ಮಕಾರ- ಎಂಬ ಮೂರು ಅಭಿಧಾನಮಾತ್ರೆಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರದ ವಾಚಕಶಬ್ದಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅಡಕಮಾಡಿಬಿಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಅಭಿಧೇಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಪಾದವೆಂದು ಕರೆದಿರುವದನ್ನೇ ಅಭಿಧಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರೆ ಎಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತೇವೆಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕು. ಭೂಮಿಯ ಮೇಲುಗಡೆಯಿಂದ 'ಆಳ 'ವೆಂದು ಕರೆದದ್ದನ್ನೇ ಅದರ ಕೆಳಗೆ ಇರುವವನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಎತ್ತರ ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದಷ್ಟೆ? ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಆಳವೆಂಬ ಅಳತೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ 'ಎತ್ತರ 'ವೆಂಬ ಅಳತೆಯೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೆ ?

ಹೀಗೆಯೇ ಒಂದೇ ಪರಮಾರ್ಥವು ಅಭಿಧೇಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ಆತ್ಮ ಎನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದು. ಅಭಿಧಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಓಂಕಾರವೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದು. ಒಂದು ಮನೆಯ ಪೂರ್ವಕ್ಕೆ ಇರುವ ಬಯಲು ಇನ್ನೊಂದು ಮನೆಯ ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೆ ಇರಬಹುದು ; ಮತ್ತೊಂದು ಮನೆಗೆ ಅದೇ ಉತ್ತರಕ್ಕೂ ಮಗದೊಂದು ಮನೆಗೆ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೂ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ನಿರಪೇಕ್ಷದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಆ ಬಯಲು ಪೂರ್ವ, ಪಶ್ಚಿಮ, ದಕ್ಷಿಣ, ಉತ್ತರ- ಎಂಬ ಯಾವ ಹೆಸರಿಗೂ ತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲವೆ ? ಇದರಂತೆ ಪರಮಾರ್ಥವು ನಿಜವಾಗಿ ಅಭಿಧಾನವೂ ಅಲ್ಲ, ಅಭಿಧೇಯವೂ ಅಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತ್ಮನೆಂದಾಗಲಿ ಓಂಕಾರವೆಂದಾಗಲಿ ಅದು ಕರೆಯುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವ ಮಾತಿನಿಂದಲೂ ಕರೆಯುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅದನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿರುವಂತೆ ಓಂಕಾರವೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪಾದಗಳು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಓಂಕಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರೆಗಳೂ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಪಾದಗಳೆಂದರೂ ಮಾತ್ರೆಗಳೆಂದರೂ ಒಂದೇ ; ಅವೆರಡೂ ಪರಮಾರ್ಥದ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಕಲ್ಪಗಳು. ನಿಜವಾಗಿ ಪರಮಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಪಾದಗಳೂ ಇಲ್ಲ, ಮಾತ್ರೆಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಇದಿಷ್ಟನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಟ್ಟುವಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡವರಿಗೆ ಮುಂದಿನ ಮೂರು ಮಂತ್ರಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸುಲಭವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೊಳೆಯುವದು. ಆ ಮಂತ್ರಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

(ಉಪನಿಷತ್ತು)

ಜಾಗರಿತಸ್ಥಾನೋ ವೈಶ್ವಾನರಃ ಅಕಾರಃ ಪ್ರಥಮಾ ಮಾತ್ರಾ
ಆಪ್ತೇರಾದಿಮತ್ತ್ವಾದ್ ವಾ ಆಪ್ನೋತಿ ಹ ವೈ ಸರ್ವಾನ್
ಕಾಮಾನಾದಿಶ್ಚ ಭವತಿ ಯ ಏವಂ ವೇದ ॥೯॥

ಸ್ವಪ್ನಸ್ಥಾನಸ್ತೈಜಸ ಉಕಾರೋ ದ್ವಿತೀಯಾ ಮಾತ್ರೋತ್ಕರ್ಷಾದುಭಯ-
ತ್ವಾದ್ವಾ ಉತ್ಕರ್ಷತಿ ಹ ವೈ ಜ್ಞಾನಸಂತತಿಂ ಸಮಾನಶ್ಚ ಭವತಿ
ನಾಸ್ಯಾಬ್ರಹ್ಮವಿತ್ ಕುಲೇ ಭವತಿ ಯ ಏವಂ ವೇದ ॥೧೦॥

ಸುಷುಪ್ತಸ್ಥಾನಃ ಪ್ರಾಜ್ಞೋ ಮಕಾರಸ್ತೃತೀಯಾ ಮಾತ್ರಾ
ಮಿತೇರಪೀತೇರ್ವಾ ಮಿನೋತಿ ಹ ವಾ ಇದಗ್ಂ ಸರ್ವಮಪೀತಿಶ್ಚ
ಭವತಿ ಯ ಏವಂ ವೇದ ॥೧೧॥

'ಜಾಗರಿತವೆಂಬ ಸ್ಥಾನವುಳ್ಳ ವೈಶ್ವಾನರನು ಅಕಾರವೆಂಬ ಒಂದನೆಯ ಮಾತ್ರೆಯು. ಏಕೆಂದರೆ ಆಪ್ತಿ, ಅಥವಾ ಆದಿಮತ್ತ್ವ- ಎಂಬ ಹೋಲಿಕೆಗಳು ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಇವೆ. ಯಾವನು ಹೀಗೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವನೋ ಅವನು ಸರ್ವಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವನು, ಆದಿಯೂ ಆಗುವನು. ಸ್ವಪ್ನವೆಂಬ ಸ್ಥಾನವುಳ್ಳ ತೈಜಸನು ಉಕಾರವೆಂಬ ಎರಡನೆಯ ಮಾತ್ರೆಯು, ಏಕೆಂದರೆ ಉಭಯತ್ವ, ಅಥವಾ ಉತ್ಕರ್ಷ- ಎಂಬ ಹೋಲಿಕೆಗಳಿವೆ. ಯಾವನು ಹೀಗೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವನೋ ಅವನು ಜ್ಞಾನಸಂತಾನವನ್ನು ಉತ್ಕರ್ಷ ಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನು ; ಸಮಾನನೂ ಆಗುವನು, ಅವನ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಯಾವನೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯದವನು ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಸುಷುಪ್ತವೆಂಬ ಸ್ಥಾನವುಳ್ಳ ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಮಕಾರವೆಂಬ ಮೂರನೆಯ ಮಾತ್ರೆಯು ; ಏಕೆಂದರೆ ಮಿತಿ ಅಥವಾ ಅಪೀತಿ ಎಂಬ ಹೋಲಿಕೆಗಳಿವೆ. ಯಾವನು ಹೀಗೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವನೋ ಅವನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಳೆಯುವನು, ಅಪೀತಿಯೂ ಆಗುವನು.'

ಜಾಗರಿತಸ್ಥಾನದ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಆತ್ಮನು ವೈಶ್ವಾನರನೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ನೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಿದೆ. ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕು. ಅಭಿಧೇಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೈಶ್ವಾನರನೆಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಪಾದವಾಗಿರು ವವನೇ ಅಭಿಧಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಕಾರವೆಂಬ ಮಾತ್ರೆಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ತಿಳಿಯ ಬೇಕು. ವೈಶ್ವಾನರನೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಪ್ರಮಾತೃಗಳೆಲ್ಲರಿಗೂ ಆತ್ಮನಾಗಿ ರುವ ಸಾಕ್ಷಿಯು. ಅವನಿಗೆ ಎಚ್ಚರದ ಅವಸ್ಥೆಯೆಲ್ಲವೂ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. ಓಂಕಾರದ ಮೊದಲನೆಯ ಮಾತ್ರೆಯು ಆ ವೈಶ್ವಾನರನ ಹೆಸರು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಾಚಕಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ ಅದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಪಾದಗಳ ತತ್ತ್ವದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವೈಶ್ವಾನರಪಾದವು ಮೊದಲನೆಯ ಸಾಧನವಾಗಿರುವಂತೆ ಮಾತ್ರೆಗಳ ತತ್ತ್ವದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಕಾರಮಾತ್ರೆಯು ಮೊದಲನೆಯ ಸಾಧನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವೈಶ್ವಾನರನು ಎಚ್ಚರದ ಭಾವಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಅಕಾರವು ವಾಕ್ಪ್ರಪಂಚ ವನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ; 'ಅಕಾರವೇ ಸ್ಥಾನಕರಣಗಳ ಭೇದದಿಂದ ಬಗೆಬಗೆಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವದು ಅನುಭವಾನುಸಾರಿಯಾಗಿರು ತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವೈಶ್ವಾನರನಂತೆ ಅಕಾರವು ಮೊದಲನೆಯ ಸಾಧನವಾಗಿ (ಆದಿಯಾಗಿ)

ರುವದರಿಂದಲೂ ವೈಶ್ವಾನರನಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿರುವಂತೆ ಅಕಾರದಿಂದ ಶಬ್ದರಾಶಿಯೆಲ್ಲವೂ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ (ಆಪ್ತಿಯೆಂಬ) ಹೋಲಿಕೆಯಿರುವದರಿಂದಲೂ ವೈಶ್ವಾನರನಿಗೆ ಅಕಾರವು ಅಭಿಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಒಂದೇ ಪರಮಾರ್ಥವೇ ವಾಚ್ಯವಾಗಿರುವ ವೈಶ್ವಾನರನಾಗಿಯೂ ವಾಚಕವಾಗಿರುವ ಅಕಾರವಾಗಿಯೂ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಯಾವನು ಹೀಗೆ ವೈಶ್ವಾನರನೆಂಬ ಪಾದಕ್ಕೂ ಅಕಾರವೆಂಬ ಮಾತ್ರೆಗೂ ಇರುವ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನೂ ವೈಶ್ವಾನರಾಕಾರಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಒಂದು ಪರಮಾರ್ಥವೇ ತೋರು ತ್ತಿರುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೋ ಅವನು ಒಂದನೆಯ ಪಾದ, ಒಂದನೆಯ ಮಾತ್ರೆ- ಇವುಗಳ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಈ ಮಾತ್ರಾಪಾದಗಳ ಭೇದವಿಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವವೇ ತಾನಾಗಿರುತ್ತಾನೆನ್ನಬಹುದು. ಅವನು ಜಾಗ್ರತ್ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಥಮವಾದರೂಪವಾದ ವೈಶ್ವಾನರನೂ ಪ್ರಥಮ ಮಾತ್ರಾರೂಪ ವಾದ ಅಕಾರವೂ ತಾನೇ ಎಂಬ ಉತ್ತಮಭಾವನೆಯುಳ್ಳವನಾಗುತ್ತಾನೆ. ವೈಶ್ವಾನರನೂ ಅದರ ವಾಚಕವಾದ ಅಕಾರವೂ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯು ಕೂಡ ವೈಶ್ವಾನರಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಸಾಧನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿಯ ಫಲಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಪ್ರಕೃತ ಪ್ರಕರಣವು ಅಭಿಧಾನಾಭಿಧೇಯಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುವ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಜ್ಞಾನದ್ದೇ ಆದರೂ ಅವಾಂತರ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಓಂಕಾರದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಲ್ಲಿ ಯಾವ ತಪ್ಪೂ ಆಗಲಾರದು. ಆ ಉಪಾಸನೆಯ ಪರಮಫಲವೂ ಪರಮಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ವೈಶ್ವಾನರಾಕಾರಗಳ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನೂ ಅದರ ಜ್ಞಾನದ ಫಲವನ್ನೂ ಮೇಲೆ ವರ್ಣಿಸಿರುವದನ್ನು ತೈಜಸಪ್ರಾಜ್ಞರ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡು ಅರಿಯಬೇಕು. ಹೇಗೆಂದರೆ ವೈಶ್ವಾನರನು ಆದಿ, ಆಪ್ತಿ- ಎಂಬ ಧರ್ಮವುಳ್ಳವನೂ ಆಗಿರುವಂತೆ ಅಕಾರವೂ ಈ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅಕಾರವೆಂಬ ಮಾತ್ರೆಯೆಂದರಿಯಬೇಕು- ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ತೈಜಸನಿಗೂ ಉಕಾರಕ್ಕೂ ಇರುವ ಹೋಲಿಕೆಯಿಂದ ತೈಜಸನನ್ನು ಉಕಾರವೆಂದು ಅರಿಯಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ ಅಕಾರವನ್ನು ಎಳೆದು ತುಟಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಿ ಉಚ್ಚರಿಸಿದರೆ ಉಕಾರವಾಗು ವಂತೆ, ವೈಶ್ವಾನರನಿಂದ ವಾಸನಾಭಾಗವನ್ನು ಎಳೆದುಕೊಂಡು ತೈಜಸನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಹೊರಗಿನ ಕಾರ್ಯಕರಣಗಳ ಭಾಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಜಾಗ್ರತ್ಪ್ರಪಂಚದ ಬರಿಯ

ಮನೋವಾಸನೆಯಿಂದ ಸ್ವಪ್ನಪ್ರಪಂಚವು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ **ಉತ್ಕರ್ಷ** (= ಎಳೆದುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ) ಎಂಬ ಹೋಲಿಕೆಯು ತೈಜಸನಿಗೂ ಉಕಾರಕ್ಕೂ ಸಮಾನ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಕಾರವು ಕಂಠ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಮಕಾರವು ಓಷ್ಠ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ ? ಉಕಾರವು ಈ ಎರಡರ ನಡುವೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ತೈಜಸನು ವೈಶ್ವಾನರ ಪ್ರಾಜ್ಞರ ನಡುವೆ ಇರುತ್ತಾನೆ ; ಎಂದರೆ ವೈಶ್ವಾನರನಂತೆ ಹೊರಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಪಂಚದ ಉಪಾಧಿಯುಳ್ಳವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನಿದ್ರೆಯ ಉಪಾಧಿಯಿಂದಲೇ ಸ್ವಪ್ನವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಪ್ರಾಜ್ಞನ ಧರ್ಮವುಳ್ಳವನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಪ್ನವು ನಿಜವನ್ನರಿಯದ ನಿದ್ರೆಯ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಪ್ರಪಂಚವಾಗಿ ಅರಿಯುವ ಎಚ್ಚರದ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದ **'ಉಭಯತ್ವ'** (ಎರಡಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವದು)ಎಂಬ ಧರ್ಮವು ಈ ಪಾದಮಾತ್ರೆಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಉತ್ಕರ್ಷ, ಉಭಯತ್ವ - ಎಂಬ ಹೋಲಿಕೆಯಿರುವದರಿಂದ ತೈಜಸನೂ ಉಕಾರವೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆ ತಿಳಿದವನು ತೈಜಸನೇ ಆಗುವನು, ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವನು. ಅವನು ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನಂತೆ **ಉತ್ಕೃಷ್ಟ**ನಾಗಿರುವನು, ಅವನಂತೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಶತ್ರು ಮಿತ್ರರಿಗೆ ಸಮಾನನಾಗಿ **ಉಭಯತ್ವ**ಗುಣವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವನು. ಈ ಉಪಾಸನೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಈ ಉಕಾರೋಪಾಸಕನ ಕುಲದವರೆಲ್ಲ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭರೂಪ ವಾದ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಸಕರೇ ಆಗಿರುವರು ಎಂದು ಮಂತ್ರದ ಫಲಶ್ರುತಿಯು.

ಇದರಂತೆಯೇ ಪ್ರಾಜ್ಞನೆಂಬ ಮೂರನೆಯ ಪಾದಕ್ಕೂ ಮಕಾರವೆಂಬ ಮೂರನೆಯ ಮಾತ್ರೆಗೂ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾಜ್ಞರೂಪದಲ್ಲಿ ವೈಶ್ವಾನರತೈಜಸರು ಒಳಹೊಕ್ಕು ಹೊರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವರು. ಸುಷುಪ್ತಿ, ಕನಸು, ಎಚ್ಚರ- ಇವು ಎಡೆಬಿಡದೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವದ ರಿಂದ ಬಳ್ಳದಲ್ಲಿ ಕಾಳನ್ನು ಹಾಕಿ ಅಳೆದು ಸುರಿಯುವಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ತನ್ನ ಪ್ರಾಜ್ಞರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವತೈಜಸರುಗಳ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಗಿಸಿಹೊಗಿಸಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೊರಗೆಡಹುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವನು. ಓಮ್! ಓಮ್! ಎಂದು ಬೇಗ ಬೇಗನೆ ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಅಕಾರವೂ ಉಕಾರವೂ ಒಂದಾಗಿ ಮಕಾರದೊಳಕ್ಕೆ ಹೊಕ್ಕು ಬರುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದು. ಹೀಗೆ ಮಿತಿ (=ಅಳೆಯುವದು) ಎಂಬ ಹೋಲಿಕೆಯು ಈ ಮಾತ್ರಾಪಾದಗಳಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದೆ. ವಿಶ್ವತೈಜಸರುಗಳು ಪ್ರಾಜ್ಞನಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಲಯವಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆಯೂ ಅಕಾರೋಕಾರಗಳೂ ಮಕಾರದಲ್ಲಿ

ಲಯವಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆಯೂ ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಈ ಎರಡಕ್ಕೂ **ಲಯ**ವೆಂಬ ಹೋಲಿಕೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡವನು ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಳೆಯುವವನಾಗುತ್ತಾನೆ, ಎಂದರೆ ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲದರ ಯಾಥಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ, ಮತ್ತು ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ ಅವನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಾಗುವನು ಎಂದು ಫಲಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರದ ಮಾತ್ರೆಗಳಾದ ಅಕಾರೋಕಾರಮಕಾರಗಳನ್ನು ಬರಿಯ ಅಕ್ಷರಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸದೆ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನ ವಾಚಕಗಳೆಂದು ಅರಿಯಬೇಕು ಎಂಬುದು ಒಂದು ಉಪದೇಶವು. ಪರಮಾರ್ಥವು ವೈಶ್ವಾನರಾದಿವಾಚ್ಯರೂಪದಿಂದಲೂ ಅಕಾರಾದಿವಾಚಕರೂಪದಿಂದಲೂ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ತೋರುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ಉಪದೇಶವು. ವೈಶ್ವಾನರನನ್ನು ತೈಜಸನಲ್ಲಿಯೂ ತ್ವೆಜಸನನ್ನು ಪ್ರಾಜ್ಞನಲ್ಲಿಯೂ ಲಯಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ - ಎಂದರೆ ತತ್ತ್ವವಿಮರ್ಶೆಯ ಕ್ರಮದಿಂದ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲವೆಂದು ಅರಿಯುವಾಗ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯ ಅಭಿಧೇಯರಾಶಿಯೊಡನೆ ಅಭಿಧಾನರಾಶಿಯೂ ಲಯವಾಗುವದೆಂಬುದು ಮೂರನೆಯ ಉಪದೇಶವು. ಈ ಉಪದೇಶತ್ರಯವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡು ಓಂಕಾರವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸುವವನಿಗೆ ಪಾದಗಳೂ ಮಾತ್ರೆಗಳೂ ಒಂದರಲ್ಲೊಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡೇ ಇರುವವೆಂಬ ಭಾವನೆಯು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಓಂಕಾರದ ಉಚ್ಚಾರವೂ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಮರ್ಶಫಲವೂ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಲಭಿಸುವವು.

ಇಲ್ಲಿ ವೈಶ್ವಾನರ, ವೈಶ್ವಾನರವಾಚಕವಾದ ಅಕಾರ ; ತೈಜಸ, ತೈಜಸವಾಚಕವಾದ ಉಕಾರ ; ಪ್ರಾಜ್ಞ, ಪ್ರಾಜ್ಞವಾಚಕವಾದ ಮಕಾರ - ಹೀಗೆ ವಿಂಗಡಿಸಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ತಟ್ಟನೆ ಕಂಡರೂ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನೇ ಉಪಾಧಿಭೇದದಿಂದ ವೈಶ್ವಾನರಾದಿಯಾದ ನಾಮಭೇದವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವನೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಆ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ತುರೀಯನೆಂದು ಹಿಂದೆ ಕರೆದದ್ದು. ಆ ಆತ್ಮನೇ ನಿಜವಾಗಿರುವವನು, ವೈಶ್ವಾನರನೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ನಾಮಮಾತ್ರವೇ. ಅವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂಬುದನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ವಿಚಾರಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲದವರು ವೈಶ್ವಾನರನೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ನಾಮಿಗಳೆಂದೂ ಅಕಾರಾದಿಗಳು ನಾಮಗಳೆಂದೂ ತಪ್ಪಾಗಿ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಭವವಿದೆ.

ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿರುವದೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದಾದ್ದೆಲ್ಲವೂ ನಾಮ ಮಾತ್ರವೇ, ಆ ನಾಮವೂ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವೇ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ರಹಸ್ಯವು.

ಯಾವ ಮಹಾತ್ಮನು ಹೀಗೆ ಅಭಿಧಾನಾಭಿಧೇಯಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವದ ವಿಭೂತಿವಿಶೇಷವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನದಂದುಕೊಳ್ಳುವನೋ ಅವನು ಪರಮಾರ್ಥ, ವ್ಯವಹಾರ- ಎಂಬಿವು ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲ, ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವವೇ, ದೃಷ್ಟಿಭೇದದಿಂದ ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ರೂಪಗಳಿಂದ ತೋರುವದೆಂಬ ಮಹಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವನು.

---

೧೨. ಅಮಾತ್ರವಾದ ತುರೀಯತತ್ತ್ವ

ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಅಭಿಧಾನಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯಾದರೂ ನೋಡಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬಹುದು ; ಅಭಿಧೇಯಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯಾದರೂ ವಿಚಾರಮಾಡಬಹುದು- ಎಂಬುದನ್ನು ಓದುಗರ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದು ಮೊದಲು ಅಭಿಧೇಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಆ ಬಳಿಕ ಅಭಿಧಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಅದರೊಳಗೆ ಅಡಕವಾಗದೆ ಇರುವ ವಿಚಾರ್ಯವಿಷಯವೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ ; ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳೊಳಗೆ ಅಭಿಧಾನ, ಅಭಿಧೇಯ- ಎಂಬ ಎರಡರ ಒಟ್ಟೂ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಶಬ್ದ, ಅರ್ಥ- ಇವುಗಳನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಅಭಿಧಾನ, ಅಭಿಧೇಯ- ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆದಿರುವದು. ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಒಟ್ಟಿನ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅರಿತು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿರುವದು ಉಪಲಕ್ಷಣವು. ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕ, ಕಾರಕಕಾರ್ಯ- ಈ ಎರಡು ಜೋಡಿಗಳ ಒಟ್ಟೂ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳೊಳಗೇ ಸೇರಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅರಿಯುವ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು, ಅರಿಯುವಾತನು, ಇವೆರಡೂ- **ಗ್ರಾಹಕ ;** ಗ್ರಾಹಕಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದೆಲ್ಲವೂ **ಗ್ರಾಹ್ಯ.** ಹೀಗೆಯೇ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಧನಗಳು, ಕರ್ತೃ - ಇವುಗಳು **ಕಾರಕ ;** ಮಾಡಲ್ಪಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯು **ಕಾರ್ಯ.** ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳೊಳಗೇ ಸೇರಿರುವವು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಜ್ಞೇಯವು ಯಾವದೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಅವುಗಳ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವನನ್ನು ಈ

ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ **ಸರ್ವಜ್ಞನು** ಎಂದೇ ಕರೆಯಬಹುದು. ಇದಿಷ್ಟನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ಮೂರು ಉಪದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ಮುಂದಿನ ಎಂಟು ಉಪದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಹನ್ನೊಂದು ಮಂತ್ರಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯದ ವರ್ಣನೆಯ ಮೂಲಕ ಹಿಗ್ಗಿಸಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಓದುಗರು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಓದಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೆಲುಕುಹಾಕಬೇಕು.

ಅಭಿಧೇಯಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಲಾಗಿ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಆತ್ಮನಿಗೆ ವೈಶ್ವಾನರ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ- ಎಂಬ ಮೂರು ಪಾದಗಳನ್ನು ಜಾಗರಿತಾದ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾದರೂ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯ ಹಂಗೂ ಇಲ್ಲದ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವನ್ನು **ಚತುರ್ಥ** ಅಥವಾ **ತುರೀಯ, ನಾಲ್ಕನೆಯವನು** ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಇದು ವೈಶ್ವಾನರಾದಿನಾಮಗಳಿಂದ ಹೆಸರಿಸಿದ ಆತ್ಮನದೇ ಆಗಿರುವ ಹೆಸರಿಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವವು. ಇದರಂತೆ ಅಭಿಧಾನಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಅದೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಲಾಗಿ ಈ ಆತ್ಮನೇ ಓಂಕಾರವೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಓಂಕಾರಕ್ಕೆ ಅಕಾರ, ಉಕಾರ, ಮಕಾರ- ಎಂಬ ಮೂರು ಮಾತ್ರೆಗಳಿರುವವೆಂದು ಜಾಗರಿತಾದ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾದರೂ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯ ಹಂಗೂ ಇಲ್ಲದ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವನ್ನು **ಅಮಾತ್ರವಾದ ಓಂಕಾರ, ಪ್ರಣವ-** ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೂ ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರವೆಂಬುದು ಅಭಿಧಾನವಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬುದು ಅಭಿಧೇಯವೂ ಅಲ್ಲ; ಅಭಿಧಾನವೂ ಅಲ್ಲದ ಅಭಿಧೇಯವೂ ಅಲ್ಲದ ಈ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಓಂಕಾರ ಅಥವಾ ಪರಮಾತ್ಮ- ಎಂದು ನಾವು ಯತ್ನವಿಲ್ಲದೆ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಸಿಲುಕದ- ಎಂದರೆ ಶಬ್ದ, ಪ್ರತ್ಯಯ, ಕ್ರಿಯೆ- ಮುಂತಾದ ಯಾವದರಿಂದಲೂ ವಿಷಯವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ- ಈ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನೇ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವದು. ಇಷ್ಟನ್ನೂ ಮನಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಾಚಕರು ಈಗ ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಕೊನೆಯ ಮಂತ್ರದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದು ಹೀಗಿದೆ :

(ಉಪನಿಷತ್ತು)

ಅಮಾತ್ರಶ್ಚತುರ್ಥೋಽವ್ಯವಹಾರ್ಯಃ ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮಃ
ಶಿವೋಽದ್ವೈತ ಏವಮೋಂಕಾರ ಆತ್ಮೈವ ಸಂವಿಶತ್ಯಾತ್ಮನಾತ್ಮಾನಂ
ಯ ಏವಂ ವೇದ ಯ ಏವಂ ವೇದ ॥೧೨॥

'ಅಮಾತ್ರವಾಗಿರುವ ನಾಲ್ಕನೆಯದು ಅವ್ಯವಹಾರ್ಯವೂ ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮವೂ ಶಿವವೂ ಅದ್ವೈತವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವ ಓಂಕಾರವು ಆತ್ಮನೇ. ಯಾವನು ಹೀಗೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವನೋ ಅವನು ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಆತ್ಮರೂಪವನ್ನು ಒಳಹೊಗುವನು.'

ಮಾತ್ರೆಗಳೆಂಬಿವು ಅಭಿಧಾನರಾಶಿಯ ಒಟ್ಟನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಸಂಕೇತಗಳೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಅಕಾರವೆಂಬುದು ಜಾಗರಿತದಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಟ್ಟು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಅಭಿಧೇಯರಾಶಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟು ವಾಚಕವು. ಜಾಗರಿತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ, ಕೇಳಬರುವ, ಊಹಿಸಬರುವ ಎಲ್ಲಾ ಅಭಿಧೇಯಕ್ಕೂ ಹೆಸರು ಈ ಅಕಾರವು. ಹೀಗೆಯೇ ಉಕಾರವು ಸ್ವಪ್ನಾಭಿಧೇಯಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಹೆಸರು, ಮಕಾರವು ಸುಷುಪ್ತಾಭಿಧೇಯಕ್ಕೆಲ್ಲ ಹೆಸರು. ಅಭಿಧಾನಾಭಿಧೇಯಗಳೆಂಬಿವನ್ನು ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕ ಗಳಿಗೂ ಕಾರಕಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೂ ಉಪಲಕ್ಷಣವೆಂಬುದನ್ನು ಮನದಂದರೆ, ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಈ ಎಲ್ಲಾ ಭೇದಗಳ ಒಟ್ಟನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುವವೆಂದಾಗುವದು. ಈ ಒಟ್ಟನ್ನೇ ನಾವು **ಪ್ರಪಂಚ** ಎಂದು ಕರೆಯೋಣ. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಮೂರು ಮಾತ್ರೆಗಳಿಂದ ಹೇಳದೆ ಉಳಿದಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ ಆಗಿದ್ದು, ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ದೃಶ್ಯರಾಶಿಗೆಲ್ಲ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿಯೇ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿಧಾನಾಭಿ ಧೇಯಗಳ- ಮತ್ತು ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕಗಳ, ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಗಳ - ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನೋ, ತನಗೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯವಾಗಿರುವ ಪ್ರಪಂಚದ ಹಂಗೇ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುತ್ತಾನೆ ; ಆ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಾತ್ರ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೂಪ, ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೂಪ- ಹೀಗೆ ರೂಪಭೇದದಿಂದ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೂಪವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವದು ; ಎಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅಭಿಧಾನಾಭಿಧೇಯಗಳ ; ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳ, ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಗಳ, ಹಾಗೂ ಫಲಭೋಕ್ತೃಗಳ ವಿಂಗಡವು ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನನ್ನು ಏಕೀಭೂತ, ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನ, ಆನಂದಮಯ- ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಆರು, ಏಳು, ಎಂಟನೆಯ ಉಪದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ನೋಡಿದಾಗ ಆತ್ಮನು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಸಪ್ರಪಂಚನೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚನೂ ಆಗಿರುವನೆಂದು ತೋರಿದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡಿದಾಗ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅವನು ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಪಾದಮಾತ್ರೆಗಳೆಂಬ ಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅಕಾರವೇ ವೈಶ್ವಾನರನು, ಉಕಾರವೇ ತೈಜಸನು, ಮಕಾರವೇ ಪ್ರಾಜ್ಞನು, ಪಾದಗಳೇ ಮಾತ್ರೆಗಳು, ಮಾತ್ರೆಗಳೇ ಪಾದಗಳು ; ಪಾದ, ಮಾತ್ರೆ- ಎಂಬ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕ್ರಮಕ್ರಮದಿಂದ ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಡುವ ಸೌಕರ್ಯಕ್ಕಾಗಿಯೇ. ಪರಮಾರ್ಥದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಆ ತತ್ತ್ವವು ಅಪಾದವು, **ಅಮಾತ್ರವು ;** ಪಾದತ್ರಯವಿಲಕ್ಷಣವಾದ, ಮಾತ್ರಾತ್ರಯ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ **ನಾಲ್ಕನೆಯದು.** ಅದು ಎಂದೆಂದಿಗೂ **ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮವೇ ;** ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಭಿಧಾನಾಭಿಧೇಯ, ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕ, ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕ, ಭೋಕ್ತೃಭೋಜ್ಯ- ಮುಂತಾದ ವಿಂಗಡದ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ರಾಗದ್ವೇಷಮೋಹಗಳೆಂಬ ಕ್ಲೇಶಗಳಾಗಲಿ, ಆ ಕ್ಲೇಶಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವನ್ನು ಕೊಡುವ ರಾಗಾವಲಂಬನದ, ದ್ವೇಷಾವಲಂಬನದ, ಅಥವಾ ಮೋಹಾವಲಂಬನದ ವಿಷಯವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ನಿತ್ಯ**ಶಿವ**ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚೇಕೆ ? ಆ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕ್ರಿಯೆ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಶೇಷ- ಎಂಬ ವಿಶೇಷಗಳೇ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಇಂಥ ವಸ್ತು, ಇಂಥ ಗುಣಗಳುಳ್ಳದ್ದು, ಇಂಥ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಿರುವಂಥದ್ದು, ಇಂಥ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಇಂಥನ್ನೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿ- ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ನಿರ್ವಿಶೇಷವೂ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವೂ ಆದ **ಅದ್ವೈತತತ್ತ್ವ**ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದ್ವೈತವೆಂದರೆ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ್ದು ಎಂದು ಶಬ್ದಾರ್ಥವಾಗುವದಾದರೂ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಎಂಬ ಸಂಖ್ಯೆಯಿಂದ ಕರೆದಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು ; ಅದು ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆ ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಿ ಬಂದೀತು? ಅದರ ಒಳಗಾಗಲಿ, ಹೊರಗಾಗಲಿ, ಈಗಲಾಗಲಿ, ಇನ್ನುಮೇಲಾಗಲಿ, ಹಿಂದಾಗಲಿ, ಮುಂದಾಗಲಿ, ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ, ಇದೇ **ಅದ್ವೈತವು** ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದ ಪೂರ್ಣಾಭಿಪ್ರಾಯವು.

ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮವೂ ಶಿವವೂ ಅದ್ವೈತವೂ ಆಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು, ಹೇಗೆ ತಿಳಿಸುವದು, ಹೇಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವದು ? ಅದರಲ್ಲಿ ಅರಿಯುವಾತನು, ಅರಿವು, ಅರಿಯಲ್ಪಡುವ

ವಿಷಯ- ಎಂಬ ಪ್ರಪಂಚವಿರುವದಿಲ್ಲ ; ತಿಳಿಸುವಾತನು, ತಿಳಿಸುವ ವಾಚಕಶಬ್ದ, ತಿಳಿಸಲ್ಪಡುವ ಶಬ್ದಾರ್ಥ- ಎಂಬ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಇನ್ನು ಕರ್ತೃ, ಕಾರಕ, ಕ್ರಿಯೆ, ಫಲ- ಎಂಬ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಲಿ, ಭೋಕ್ತೃ, ಭೋಜ್ಯ, ಭೋಗ- ಎಂಬ ವಿಂಗಡದ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಲಿ ಹೇಗೆ ಬರಬೇಕು ? ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂನಿಕರ್ಷದಿಂದ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ಅರಿಯುವದೆಂಬ **ಬಾಹ್ಯಜ್ಞಾನವೂ** ಇಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಗೆಬಗೆಯಿಂದ ವಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅರಿಯವದೆಂಬ **ಆಂತರಿಕಜ್ಞಾನವೂ** ಇಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಳಗೆ ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿ ಇಚ್ಛಾದ್ವೇಷಾದಿಗಳು ಉಂಟಾಗಲು ಹೀಗೆ ಮಾಡುವೆನೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿ ಆಯಾ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿ ವಿಷಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದರ ಫಲವಾಗಿ ಆಶ್ಚರ್ಯ, ಮೆಚ್ಚಿಗೆ, ಭಯ- ಮುಂತಾದ **ವೇದನೆಗಳ** ದ್ವಾರದಿಂದಾಗುವ **ಮಾನಸಾನುಭವವೂ** ಇಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವನ್ನೂ ಮಾನಸಾನುಭವವನ್ನೂ ಮೀರಿದ, ಅವುಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಯಾವ ಕರಣದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ನೇರಾಗಿ ಅರಿಯುವದೆಂಬ **ಸಾಕ್ಷ್ಯನುಭವವೆಂಬ** ಮೂರನೆಯ ಅನುಭವದ ರೂಪದ ಸಾಧನವೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮನಾದ ಶಿವನಾದ ಅದ್ವೈತನಾದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅಥವಾ ಓಂಕಾರವನ್ನು ಅನುಭವಿಸ ಬೇಕೆಂಬುವವನು ಈ ಮೂರನೆಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಬೇಕು.

ಯಾವನು ಹೀಗೆ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮವಾದ ಆತ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೇರಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಈ ಮೂರನೆಯದಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಬಳಸುವಷ್ಟು ಅಂತರ್ಮುಖನಾಗಿರುವನೋ, ಅವನೇ ಈ ಓಂಕಾರಾತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿಯು. ಈ ಅನುಭವದಿಂದ ನೋಡಿ ಅರಿತು ಕೊಂಡಾಗ ಆ ಅಧಿಕಾರಿಯು ತಾನು ಪ್ರಮಾತೃವು- ಎಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವವನು- ಎಂಬ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಂಡು ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊಕ್ಕು ಅವನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿಬಿಡುವನು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ನಮಗೂ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇರುವೆವಾದರೂ ಆ ಆತ್ಮಸಂಪತ್ತಿಯು ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಮುಖದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಕನ್ನಡಿಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಅತ್ತ ಇಟ್ಟರೆ, ಅಥವಾ

ಮುಖವನ್ನು ಕನ್ನಡಿಗೆ ಎದುರಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಅತ್ತ ಸರಿಯಿಸಿದರೆ, ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮರೆಯಾಗಿ ಮುಖದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ; ಎಂದರೆ ಆಗ್ಗೆ ಇದು ಮುಖ, ಇದು ಪ್ರತಿಬಿಂಬ- ಎಂಬ ವಿಂಗಡವಿಲ್ಲದೆಹೋಗುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ? ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಬಿಂಬದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುವದು ಆತ್ಯಂತಿಕವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಮುಖದ ಎದುರಿಗೆ ಕನ್ನಡಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೂ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡೇ ತೀರುವದು, ಇದರಂತೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವನಾದರೂ ಅದು ಜ್ಞಾನರಹಿತವಾದ ಏಕೀಭಾವವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಎಚ್ಚತ್ತರೆ 'ಕಾರ್ಯಕರಣಸಂಘಾತಕ್ಕೆ ನಾನು ಗಂಟುಬಿದ್ದಿರುವೆನು, ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಮಾತೃವು ನಾನು' ಎಂಬ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದಲ್ಲದೆ, 'ಇದುವರೆಗೂ ನನ್ನ ಕರಣಗಳು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದದ್ದರಿಂದ ನನಗೆ ಏತರ ಅರಿವೂ ಆಗಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಸ್ಮರಣೆಯೂ ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು. ಆದರೆ ಯಾವನು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವ, ಮನಃಪ್ರತ್ಯಯ, ವೇದನೆ - ಎಂಬ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೂ ಒಳಗಿರುವ ಸಾಕ್ಷ್ಯನುಭವ ಎಂಬ ಸಾಧನವೂ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿ ಅದರಿಂದಾದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಾನುಭವವನ್ನು ಕುರಿತು ಮನನಮಾಡಿ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವದ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲವನಾಗಿರುವನೋ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವು ಆವಿದ್ಯಕವೆಂದೂ ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮವಾದ, ಶಾಂತವಾದ, ಶಿವವಾದ, ಅದ್ವೈತಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ತನ್ನ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವೆಂದೂ ಮನದಟ್ಟಾಗಿಬಿಡುವದು. ಇನ್ನು ಮೇಲೆ ಅವನಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಮಾತೃಭಾವದ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವಬುದ್ಧಿಯು ಎಂದಿಗೂ ಬರುವ ಸಂಭವವಿರುವದಿಲ್ಲ. ರಜ್ಜುಸರ್ಪವನ್ನೇ ನಿಜವಾದ ಹಾವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿದವನಿಗೆ ಇದು ಹಗ್ಗವು ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವಾದ ಬಳಿಕ ಮತ್ತೆ ಅದು ಹಾವೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಹೇಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಆಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಅನುಭವಪೂರ್ವಕವಾದ ನಿಶ್ಚಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಸಂವಿಶತ್ಯಾತ್ಮನಾಽಽತ್ಮಾನಮ್' (ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಒಳಹೊಕ್ಕು ಒಂದಾಗುತ್ತಾನೆ) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಉತ್ತಮರೂಪವಾದ ಅದ್ವೈತಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲರೂ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ವೇದಾಂತಮನನವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ

ಒಂದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಟ್ಟದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಆ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಶಮಾದಮಾದಿಗಳಿಂದಲೂ ಆಚಾರ್ಯರ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪದೇಶದಿಂದಲೂ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಧ್ಯಾತ್ಮಸಾಧನೆಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನ, ಶಾಸ್ತ್ರೋಪದೇಶದ ಗ್ರಹಣ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟಾನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುವಂತೆ ಅಸಾಧಾರಣರೀತಿಯಿಂದ ಬೋಧಿಸಬಲ್ಲ ಆಚಾರ್ಯನ ಉಪದೇಶಸ್ವೀಕಾರ - ಈ ಮೂರೂ ಇರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮಬುದ್ಧಿಯ ಅಂತರ್ಮುಖರಾದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಈ ಜ್ಞಾನವು ದಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಬರಿಯ ಬುದ್ಧಿಚಾತುರ್ಯದಿಂದಾಗಲಿ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪಙ್ಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುವದರಿಂದಾಗಲಿ ಅದ್ವೈತಜ್ಞಾನವು ಎಂದಿಗೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಈಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ವೇದಾಂತ ಪ್ರಕರಣಗಳೂ ನಿಬಂಧಗಳೂ ಪ್ರಕಾಶವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತರ್ಕಪ್ರಧಾನವಾದ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿರುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಆಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಾಧನದ ಸಲಕರಣೆ ಬೇಕು?- ಎಂಬ ಬಹುಮುಖ್ಯವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ವಾದದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳನ್ನು ಸೋಲಿಸುವ ವಾಕ್ಚಾತುರ್ಯವನ್ನೂ ಭಾಷಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಉಪಾಖ್ಯಾನ - ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಶ್ರೋತೃಗಳನ್ನು ಬೆರಗುಮಾಡುವ ಕೌಶಲ್ಯವನ್ನೂ ವೇದಾಂತಜ್ಞಾನವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸುವ ಸಂಭವವು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ.

ಇದಂತಿರಲಿ. ನಿಜವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಸಾಕ್ಷ್ಯನುಭವಪ್ರಧಾನ ವಾದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ತಕ್ಕ ಮಟ್ಟದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವ ಮಧ್ಯಮಾಧಿಕಾರಿಗಳು ಹಲವರು ಉಂಟು. ಅಂಥವರು ಆತ್ಮವಂಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಉಪಾಸನೆಯ ಮೂಲಕವಾದರೂ ಓಂಕಾರದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು. ಮಧ್ಯಮಾಧಿಕಾರಿಗಳೆಂದರೆ ಯಾವ ಸಾಧನದ ಸಂಸ್ಕಾರವೂ ಇಲ್ಲದವರು ಎಂಬ ತಪ್ಪು ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪ್ರಣವೋಪಾಸನೆಗೆ ಸತ್ಯ, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ, ಅಹಿಂಸೆ, ಅಪರಿಗ್ರಹ, ತ್ಯಾಗ, ಸಂನ್ಯಾಸ, ಶೌಚ, ಸಂತೋಷ, ಅಮಾಯಾವಿತ್ವ- ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಯಮನಿಯಮಗಳು ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ- ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಐದನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಡಬೇಕು. ಈ ಪ್ರಣವೋಪಾಸನೆಯು ದೃಷ್ಟಫಲಕವಾದ 'ಧ್ಯಾನಯೋಗ' ಅಥವಾ 'ಮನೋನಿಗ್ರಹ' ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವೆಂದೂ

ಅದೃಷ್ಟಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಭಾವನಾರೂಪವಾದ ಉಪಾಸನೆಯೆಂದೂ ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯಾದ ಉಪಾಸನೆಗಳಿಗೂ ಬಾಹ್ಯವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತರಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜ್ಞಾನಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ನಿರತರಾದ ಪರಮಹಂಸ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳೇ ಮುಖ್ಯಾಧಿಕಾರಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆಂದದ್ದರಿಂದ ಮಿಕ್ಕವರು ಯಾರೂ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಲ್ಲವೆಂದೂ ಅವರು ಯಾರೂ ವೇದಾಂತ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಲೇಬಾರದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಸ್ವಧರ್ಮನಿರತರಾಗಿರುವ ಗೃಹಸ್ಥರೂ ವೇದಾಂತಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅರ್ಹರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಂಥವರಿಗೂ ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳ ಸುಕೃತದ ವಶದಿಂದ ಸ್ವಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿರುವಾಗಲೇ ಈ ಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವು ಆಗುವದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಂದು ಗೀತಾಭಾಷ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೇ ಇರಲಿ, ವೇದಾಂತವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಯೋಗ್ಯತೆ ಬರುವದಕ್ಕೆ ನಿವೃತ್ತಿಧರ್ಮದ ಸೇವೆಯು- ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ, ಶಮದಮಾದಿಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನ, ವೈರಾಗ್ಯ, ಮುಂತಾದದ್ದು- ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಬಹಿರ್ಮುಖರಾಗಿರುವವರಿಗೆ, ಅತ್ಯಂತಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಳಗಿನ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥದ ಅರಿವು ದಕ್ಕಲಾರದೆಂಬುದು ನ್ಯಾಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈವರೆಗೆ ಹನ್ನೆರಡು ಉಪದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವ ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಮನದಟ್ಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ತೀವ್ರವಾದ ಮುಮುಕ್ಷುತ್ವವೂ ವೈರಾಗ್ಯವೂ ಅಂತರ್ಮುಖತೆಯೂ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಒತ್ತಿಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಿಷಯ ಭೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಮಿತಿಮೀರಿದ ಆಸಕ್ತಿಯಿರುವವರಿಗೆ ಎಂದಿಗೂ ನಿಜವಾದ ವೇದಾಂತಜ್ಞಾನವು ದೊರಕಲಾರದು. ಇನ್ನು ಅವರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಇಚ್ಛೆಯು ಹೇಗೆ ಇದ್ದೀತು? ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಯಾವ ವಿಷಯ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದ ಅವಸ್ಥೆ- ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ ಪ್ರಾಕೃತರಿಗೆ ಅಂಜಿಕೆಯುಂಟಾಗುವದು ; ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಜುಗುಪ್ಸೆಯೂ ಹುಟ್ಟುವದು. ಛೇ ! ಮೋಕ್ಷದಂಥ ಮಿಟಿಮಿಟಿ- ಸ್ವರ್ಗದ ಗೋಜು ನಮಗೇತಕ್ಕೆ ?- ಎನ್ನುವರು, ಆ ಮೂಢರು. ಅವರಿಗೆ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಗಳ ಸ್ವರೂಪಭೇದವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನೂ ಫಲವನ್ನೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಕುತೂಹಲವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಂತರ್ಮುಖತೆಯಿಲ್ಲದವರಿಗೆ ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಸವಿಯು ಹೇಗೆ ಹತ್ತೀತು ? ತಾವು ಈಗ ಬದ್ಧರಾಗಿರುವೆವೆಂಬ ಅರಿವೇ ಇಲ್ಲದ ಅವಿವೇಕಿಗಳಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವು ತಮಗೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲಿಕೆತಾನೆ ಹೇಗೇ ಉಂಟಾಗಬೇಕು ?

ಯಾರಿಗೆ ಈ ಅಧಿಕಾರಿಗುಣಗಳ ಸಂಪತ್ತು ಇರುವದೋ ಅವರಿಗೇ ನಿಜವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ತತ್ತ್ವೋಪದೇಶವು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ.

ಈ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿ ವಾಚಕರು ನಿರಾಶರಾಗಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ತಾವು ಇರುವ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯ ಉಪಾಯಗಳನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡಬೇಕು. ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೂ ಅನುಭವಿಗಳಾದ ಗುರುಗಳಿಂದಲೂ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿಯೂ ಗುರುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಅಚಲವಾದ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸೊಂಟವನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕು. ಇಂಥ ದೃಢಸಂಕಲ್ಪದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನೂ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾದ ವಿಚಾರದ ಸರಣಿಯನ್ನೂ ಈವರೆಗಿನ ಉಪದೇಶಗಳು ಒಂದಿಷ್ಟಾದರೂ ವಾಚಕರಿಗೆ ಮನವರಿಕೆಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದರೆ ನಾನು ಧನ್ಯನು. ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಾದ ವಾಚಕರಿಗೆಲ್ಲ ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿರುವ ಕಲಿಕಲ್ಮಷದ ದೋಷಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪರಿಹಾರವಾಗಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಬಂದು ಶೀಘ್ರವಾಗಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ದೊರಕಲೆಂದು ಭಗವಂತನಾದ ನಾರಾಯಣನಲ್ಲಿ ಮೊರೆಯಿಡುತ್ತೇನೆ.

ಓಂ ತತ್ಸತ್